

VZDĚLAVACÍ KNIHOVNA KATOLICKÁ

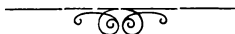


POŘADAJÍ:

Dr. JOS. TUMPACH a Dr. ANT. PODLAHA.

Se schválením

nejd. kníží, arcib. Ordinariátu v Praze ze dne 22. května 1896 č. 4884.



SWAZEK LXI.

SWAZEK LXI.

Věda a víra ve filosofii středního věku.

V Praze 1914.

Majitel: Cyrillo-Methodějská knihtiskárna a nakladatelství.

V. Kotrba.

VĚDA A VÍRA

VE FILOSOFII STŘEDNÍHO VĚKU.

NAPSAL

DR. JOSEF KRATOCHVIL.



V PRAZE 1914.

CYRILLO-METHODĚJSKÁ KNIHTISKÁRNA A NAKLADATELSTVÍ.
V. KOTRBA.

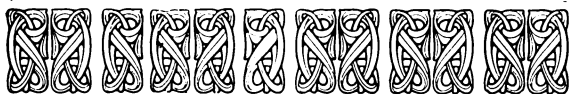
NIHIL OBSTAT.

Dr. **Jos. Tumpach**, censor.

IMPRIMATUR.

Archiepiscopalis Ordinariatus Pragae, die 13. Maii 1914,
N. 6550.

Dr. **Joannes Sedlák**,
vicarius generalis.



Úvod.

Základním problemem veškeré filosofie středního věku — k níž zajisté právem počítám i filosofii patristickou, ježto myšlenkově začíná se střední věk vlastně již vystoupením sv. Otců — jest prozkoumání poměru mezi rozumem a zjevením, čili jinými slovy, prozkoumání poměru mezi vědou a věrou, filosofií a theologií. Tři hlavní směry možno pozorovati v myšlení středověkém, jež různě snaží se rozřešiti problem vědy a víry. Dobově ovšem směry ty nejsou přesně rozlišeny, nýbrž v různých dobách různí učenci dávali přednost směru tomu neb onomu.

V první řadě spatřujeme snahu vysvětliti veškerý záhadý víry i vědy, všechna dogmata církevní pouze rozumově. Tedy racionalistické pojetí vědy a víry, které popírá nadpřirozený, lépe řečeno nadrozumový, charakter četných dogmat a domnívá se, že veškero zjevení možno snadno pochopiti pouhou spekulací rozumovou (Abaelard, Raymund ze Sabunde).

Druhý směr jde cestou opačnou a popírá jakékoliv přispění rozumu při záhadách zjevení. K pravdě dospíváme pouhou věrou, filosofie poznává nedostatečnost lidského rozumu a hledí rozšířiti své vědomosti theologií. Tedy směr antiracionalistický (Occam, mystikové).

Střední cestou mezi oběma extremy jde proud třetí, charakteristický pro veškerou středověkou myšlenku a zastoupený největšími veleduchy z doby rozkvětu scholastiky. Učí se, že světlem rozumu sice možno mnohé záhady vláry ojasniti, ale že při tom nedotčen zůstává jejich nadpřirozený, resp. nadrozumový charakter (Anselm, Albert Veliký, sv. Tomáš Akv., Duns Scotus).

Nikde však nenacházíme doloženo neoprávněné tvrzení o středověké filosofii, jako by hlásala tak zv. dvojí pravdu, t. j. jako by něco mohlo býti pravdivým v theologii a nepravdivým ve filosofii nebo naopak. Vytýkají sice tento blud mnozí scholastikové t. zv. averroistům, ale podle novějšího badání ani tito podobné myšlenky nevyslovili.

Vůbec, o myšlenkových snahách středověké filosofie, najmě scholastiky, rozšířila renaissance, reformace a moderní filosofie tolik nesprávností a bludů, že teprve úsilná práce nejnovějších učenců, kteří s úctyhodnou plli studují obrovské folianty Otcův a doktorů církevních, počíná ukazovati nám velikolepou syntesu středověkou v pravém světle. A žasneme věru nad harmonií a jednotou světového názoru středověkého!

Skromným příspěvkem k poznání této harmonie ve filosofii středověké chce býti i tato práce naše.

VĚDA A VÍRA.

ODDÍL PRVNÍ.

POČÁTKY FILOSOFIE KŘESŤANSKÉ.

POČÁTKY FILOSOFIE KŘESŤANSKÉ.

•



ODDÍL PRVNÍ.

Počátky filosofie křesťanské.

OBSAH: 1. *První doba křesťanské kultury.* — 2. *Apologetové ukazují na soulad mezi vědou a věrou.* — 3. *Fabián, Hermias, Minucius Felix.* — 4. *Gnosticismus.* — 5. *Klement Alexandrijský.* — 6. *Tertullián.* — 7. *Sv. Augustin.* — 8. *Poměr vědy a víry u sv. Augustina.*

1. — První doba křesťanské kultury, t. zv. doba sv. Otců čili patristická, značí nejužší spojení filosofie, podle tehdejšího názvosloví vědy vůbec, s theologií, vědy s věrou, státu s církví, papežství s císařstvím. Ježíš Kristus, vtělená moudrost Boží, přinesl nový život pokleslému lidstvu, nový život mravní i myšlenkový. Jeho evangelium — první to filosofie křesťanská — značí náplň předtuch a proroctví starověkých náboženství i názorů mudrcův antických. První filosofie křesťanská neboli počáteční věda křesťanská, hledí využití antických myšlenek k osvětlení a zdůvodnění křesťanské víry. Klement Alexandrijský vyznává, že filosofie pohanská připravovala na Krista. A není zajisté pochyby, že pojem Boha a vše, co s ním souvisí, je tak zakotven v lidské přirozenosti, že žádná věda nemůže od něho odezírat.

2. — V druhém století po Kristu obec křesťanská stává se předmětem nejprudších útoků nejen se strany římských císařů, nýbrž i se strany pohanských filosofův a učencův. Nastává proto potřeba obhájití a obránití víry křesťanskou. Povstávají obránci čili apologeté, aby ukázali na soulad mezi věrou a vědou, soulad mezi zjevením a filosofií. Podivuhodně vyspělé názory o tomto souladu proslovují hned první obránci. Justin, filosof a

mučedník († 166), svojí geniální naukou o t. zv. rozumu semenném, dokazuje, že nauka Kristova jest jediné pravá a plná věda, že Kristus proto našel stoupence zcela jinak nadšené a obětavé, než kterýkoliv jiný filosof pohanský, ani Sokrata nevyjímajíc. Pro myšlenku Kristovu podstoupili smrt nejen filosofové a učenci, ale i lidé prostí a neučení

Podle Justina rozum každého člověka obsahuje semenka Loga čili Slova, kdyžtž rozumová schopnost člověka jest napodobením nekonečné moudrosti Slova. Všichni lidé jsou účastni Slova; někteří měrou větší, jiní měrou menší. Odtud vysvětluje si také Justin, že některé pravdy byly již u filosofů pohanských. Náboženské pravdy u pohanův, i u největších filosofů, jsou přejaty ze zjevení. „Vše, cokoliv o nesmrtelnosti duše a trestech po smrti, o rozjímání věcí nebeských aneb o podobných naukách filosofově i básníci proslovili“, tvrdí Justin ve své Apologii, „to vše mohli pomysleti a vyložiti, vzavše k tomu podnět z proroků“. „Všichni tedy napodobují naše učení“.¹⁾

Uznává tedy Justin nejen vnitřní, ale i vnější souvislost mezi Logem a naukou světskou, mezi věrou a vědou. Nezná nepřátelství proti světské vědě, váží si jí a cení ji vysoko, ale výše ještě klade pravdy božské, zjevení Kristovo. Celkově tedy možno plným právem charakterisovati filosofii Justinovu jako úsilnou snahu po souladu mezi filosofií řeckou a pohanskou vůbec a mezi učním Kristovým. Je to most mezi vědou a věrou, ježto obě dle Justina vycházejí z téhož pramene, z Rozumu věčného.²⁾

3. — Nebyli ovšem všichni apologeté stejného mínění s Justinem. Již jeho žák Fabián z Assyrie vysoko nad vědu staví víru a bojuje důvody často očividně nesprávnými proti filosofii řecké. Podobně také Hermias na konci II. století snaží se dokázati slovo apoštolské: „Moudrost tohoto světa jest bláznovstvím u Boha.“

¹⁾ Srovnej studii dra Karla Hubíka: „První křesťané a Sokrates“. Hlídky 1911, č. 7.—9. — Též samostatně v Brně r. 1911.

²⁾ Srv. můj „Úvod do filosofie“ str. 47—52. Olomouc 1912.

Již však vrstevník Hermiův Marcus Minucius Felix vrací se k názorům Justinovým a hledá soulad mezi filosofií a zjevením, mezi vědou a věrou. Odmítá co nejrozhodněji skepsi, ježto prý sama v sobě si odporuje a ježto poznání jistě vrozeno jest člověku již od přírody.

4. — Přílišná snaha po harmonii mezi vědou a věrou, mezi filosofií a zjevením, vyvolala v extrému pokus, upravití zjevení podle zásad pohanských filosofův. Úsilí toto nazývá se v dějinách filosofie gnosticismus, stoupenci pak slují gnostikové. Gnostikové přejali zásady a soustavu žida Filona a vytvořili z filosofie řecké, náboženstev orientálních a víry Kristovy fantastickou směs nábožensko-filosofickou, jež ovšem brzo se rozpadla v niveč. Gnostiků byly obrovské řady v Egyptě, Syrii, Itálii a Gallii, ale hlouček křesťanů s Irenaeem v čele brzo bludy jejich vyvrátil. Irenaeus uznává rád omezenost a slabost lidského rozumu, obzvláště ve věcech božských, ale nepohrdá jím, nýbrž jen podřizuje jej pravdě vyšší, zjevené. Užitečnější jest s láskou věřiti Bohu než nadýmati se vědou. Poměr mezi vědou a věrou značí nadřazenost této nad onu. Stejně usuzuje žák Irenaeův Hippolyt († 234).

5. — Ve třetím století po přípravné práci apologetické počíná se ve vědě křesťanské doba pozitivní, ucelující, systematisující práce. Spisovatelé třetího století pokoušejí se již o celkovou soustavu křesťanské filosofie a vědy vůbec. Obzvláště vynikla v tomto směru první křesťanská universita v Alexandrii v Egyptě.

Hlavou této university jest Klement Alexandrijský, známý svým výrokem, že filosofie pohanská připravovala na Krista. Proto přikládá filosofii veliký význam. Pravdy obsažené ve staré filosofii vchovaly lidstvo pro pravou gnosi, pravé poznání, jež jest na prostým souladem mezi vědou a věrou. Filosofie potřebu jeme, abychom došli od víry (*πίστις*) k poznání (*γνῶσις*), abychom objevili harmonii vědy s věrou. Kriteriem pravé vědy jest právě soulad s věrou, t. j. s učením církve Kristovy. Cílem člověka jest povznesení k Bohu. Pravý gnostik čili pravý křesťanský filosof jest prost vášní a náruživostí, za všech okolností zachová na-

prostý duševní klid; tím povznášáš se k Bohu, připodobňuje se Bohu, jenž podstatou svou jest naprosto klidný a nejvyšší dobrý. Shodně s Klementem řeší problem vědy a víry jeho nástupce ve škole alexandrijské **O r i g e n e s** († 264).

6. — Z latinských spisovatelů této doby nejvíce vynikl Tertullián Karthaginský. S pravým zápalem nadšeného advokáta, s výmluvností plnou fantasie ukazuje na rozdíl mezi božským zjevením a lidskou moudrostí. Pravda zjevená stojí nekonečně vysoko nad pravdou rozumovou. Vědy světské navzájem si odporují, pravda křesťanská však stojí neochvějně. Vůdcem k nejvyšším otázkám našeho bytí nemůže býti slabý, k omylům nakloněný lidský rozum, nýbrž jedině **K r i s t u s**, Syn Boží, pravý filosof. Kristus bez omylu nám odpovídá na nejtěžší otázky. Jedině křesťan může honositi se vědou. Nalézáme-li také u pohanických filosofů zárodky pravdy, vysvětlujeme si to jen tak, že v každé duši jest přirozený rys křesťanský: *anima naturaliter christiana*. Podobně řeší poměr vědy a víry vrstevníci Tertulliánovi, **Arnobius** a **Lactantius**. Nejvyšším statkem člověka jest víra. Byly-li některé pravdy již v pohanství, teprve křesťanství je dotvrdilo. Víra jest povýšena nad vědu.

7. — Století čtvrté a páté značí vrchol patristické filosofie. Přípravná práce století předchozích dochází dovršení a ucelení. Poměr mezi vědou a věrou přichází do nového stadia. Kdo probírá se literaturou této doby, žasne nad krásou a plností života jednotlivých spisovatelů církevních. Jména Athanáš, Basil, Řehořové, Hilarius, Jeronym a zvláště Augustinus, volají hlasem hromu, že v boji proti pohanství zvítězil Galilejský.

Aurelius Augustinus († 430) značí vrchol patristické filosofie. Nepřijímá pouze dávných záhad, nýbrž plně je prožívá, nedívá se na ně jako na výtvory dějin, nýbrž jako na nejpalčivější dějiny svého nitra. Augustin jest duchem, který všechny záhady i s kořeny jejich přijímá do své duše a řeší je cestou novou, vnitřním procítěním až k vroucnosti vůle. Poměr mezi vědou a věrou nejlépe charakterisují jeho slova: *Credimus, ut cognoscamus, non cognoscimus, ut credamus*. Tím chce naznačiti, že nejdříve potřeba jest víry,

a teprve potom že stálým prohlubováním a prozkoumáváním obsahu víry možno dojít k poznání, vědění. Proto opakuje na četných místech ve svých spisech známou větu: *Crede, ut intelligas!* Víra je tedy přípravou, žebřem poznání.

„Co značí poznati pravdu?“ táže se sv. Augustin a sám si odpovídá: „Předně poznati sebe a hleděti se zdokonaliti; za druhé poznati a milovati svého Stvořitele“. Povznášíme-li se od poznání smyslového k příčinám vyšším, vzniká poznání rozumové. Nejvyšším jeho pravidlem jest Bůh. Víra tedy musí býti rozumová a poslušnost božské pravdy poslušností rozumnou (*rationabile obsequium*). To nastává tehdy, když víme, že ve zjevení a učení církevním jest božská pravda. Si igitur *rationabile est, ut ad magna quaedam, quae capi nondum possunt, fides praecedat rationem, procul dubio quantulacumque ratio, quae hoc persuadet, etiam ipsa antecedit fidem.*

8. — Důvody pro víru jsou jednak subjektivní, jednak objektivní či historické, na př. rozšíření a jednota církve. Poměr vědy a víry rozřešen tím způsobem, že větší váha klade se na víru, že božské zjevení převyšuje lidské vědění. A je to tím zajímavější, že právě sv. Augustin, muž tolik zkušený, muž, který po tolikerém bloudění a hledání nalézá v církvi Kristově vytoužený mír duševní, nejzřetelněji prohlašuje zjevení za regulativ vědění. Zpytování svědomí vede ho do hloubek nitra, z poznání plyne pokoření a to otvírá ústa k plnému vyznání. Proto také „Vyznání“ sv. Augustina jsou knihou, o níž praví básník Petrarka: „Tato kniha Tě rozníti a duši Tvou v plamen uchvátí; při čtení budou Ti slzy téci po tvářích, budeš čísti s pláčem a plakati radostí . . .“¹⁾

¹⁾ Literaturu o počátcích křesťanské filosofie, jakož i o filosofii patristické nalezne čtenář v mém „Úvodu do filosofie“ str. 71 (v Olomouci 1912).

VĚDA A VÍRA.
ODDÍL DRUHÝ.
SCHOLASTIKA.

SCHOLASTIKA.

Hlava 1. První scholastikové.

Hlava 2. Erigena.

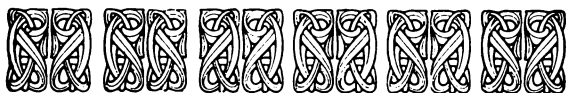
Hlava 3. Racionalismus a fideismus.

Hlava 4. Anselm z Canterbury.

Hlava 5. Abaelard.

Hlava 6. Mystikové.

Hlava 7. Alanus ab Insulis.



ODDÍL DRUHÝ.

Scholastika.

1. První scholastikové.

OBSAH : 1. Pojem scholastiky. — 2. Alkuir. — 3. Fredegisus. — 4. Hrabanus Maurus. — 5. Dicta Candidi.

1. — Filosofická soustava takové výše, jakou zříme u sv. Augustina, přece jen nedovedla získati si ihned nepřetržité rady žákův a stoupencův. Není ovšem pochyby, že vliv její jest patrný v celé středověké filosofii, ale v počátcích středověké filosofie, zdá se, jako by se začínalo znova. Ne ovšem, jako ve filosofii starověké, od zevní přírody k člověku a odtud k Bohu — tedy induktivně, nýbrž naopak, od nejvyšší ideje Boha k člověku a přírodě — tedy deduktivně. Cílem vědeckého snažení byla harmonie mezi vědou a věrou, soulad mezi pravdou zjevenou a pravdou zjednanou lidským rozumováním a zkoumáním. Snaha tato vedla k velikolepým „Summám“, k jednotným systemům filosofickým, jež byly podkladem individuálního filosofování jednotlivých škol.

Školy klášterní i školy vysoké pěstovaly pilně filosofii, disputovaly a hádaly se o nejmenší podrobnosti velkolepé soustavy. Právem tedy nazvána filosofie středověká „scholastikou“, t. j. vědou školskou, školským upravením křesťanské filosofie. Školská forma, totiž předložení these, osvětlení a obhájení jí proti námitkám, a posléze kladné jí dokázání, má ovšem pod-

klad, kterého ani antika neznala, ani nechápe doba dnešní: Je to tiché rozjímání, meditace v uzavřené celle klášterní, na chodbách a zahradách klášterních, a tak úplné prohloubení a proniknutí these. Proto je scholastika tak úzce spojena s mystikou, škola s kontemplací, myšlenková technika s rozjímáním.

Hned při prvních krocích středověké filosofie pozorujeme metodu, jež ovládá veškerou pozdější filosofování. Světská věda se k teologii přiřazuje nebo se jí podřazuje, hledí se sestrojiti harmonický soubor vědy světské s vědou božskou, zladiti víru s vědou. Encyklopedii vědění tvoří sedmero svobodných umění: grammatika, rhetorika a dialektika tvoří trivium, arithmetika, geometrie, astronomie a musika quadrivium. Filosofie vychází hlavně z dialektiky a ze studia theologického.

2. — Hned první ze středověkých učencův a filosofů po Bedovi Ctihodném Alkuin (nar. 735 v Yorku, učitel a rádce Karla Velikého, později opat v Toursu, zemřel 804) zaujal pevné stanovisko k problému vědy a víry. O tajemství sv. Eucharistie praví totiž, že rozumem nemožno tajemství takové proniknouti; pochopí je pouze prostá víra. Lepší je tedy víra nežli rozumování. Sedmero svobodných umění pokládá Alkuin za základ veškerého vzdělání. Je to sedmero sloupů, na nichž spočívá stavba poznání bohoslovného. Pravdy v nich obsažené nejsou lidmi určeny, nýbrž od Boha uloženy v podstatu věcí; lidé pravdy ty odtud jen vybírají. Svobodná umění jsou pouze stupně k vrcholu vědění, k vědění o věcech božských, jež vede do života věčného.

Alkuinův spis „Dialectica“ jest pro postup filosofického badání nepatrného významu. Je to pouhá kompilace z děl Isidora Sevillského, Pseudo-Augustina a Boëthia. Také v otázkách dušeslovných přidržuje se většinou názorů sv. Augustina a Kassiodora. Vedle toho v jeho spise „De animae ratione“ nalézáme četné prvky mystické, jež později přejal mystik Hugo od sv. Viktora.

3. — Nástupcem Alkuinovým na klášterní škole v Toursu byl jeho žák Fredégisus († 834). Zdra-

vých filosofických názorů svého učitele nedovedl udržeti. Ve svém spise „De nihilo et tenebris“ snažil se dokázati, že nic není pouhou negací, nýbrž něčím skutečným, zrovna jako tma. Každý pojem prý něco obsahuje, tak také zajisté pojem ničeho. Je tedy „nic“ základem neurčitou látkou (*incognita materies*) všeho tělesného i duševního. Z ní jsou andělé i duše lidské.

4. — Ve šlépějích Alkuinových kráčel *Hrabanus Maurus* († 856). Z četných jeho děl pro nás význam mají pouze: „De institutione clericorum“, „De universo“, „Tractatus de anima“. Theologii dává přednost před filosofií. Sedmero svobodných umění má jen ráz apologetický. Ve svém spise „De universo“ podává pokus o *synthesu* veškerého tehdejšího vědění. Pokus však jest hodně nezdařený a propletený mysticko-allegorickými výklady. Většina názorů Hrabanových jest pouhou kompilací z děl dřívějších: z *Augustina*, *Kassiodora*, *Isidora* a *Alkuina*.

5. — Ze školy Alkuinovy pochází spis zvaný *Dicta Candidi de imagine Dei*. Nápis prvního pojednání přešel na celé dílo. Jako obraz Boží líčí *Candidus* duši, silu to, jež udržuje tělo. *Vis ineffabiliter magna* v Bohu udržuje vesmír. V dalším podává zárodky známého *Anselmova* ontologického důkazu *jsoucnosti Boží*.

Všichni tito průkopníci pozdější scholastiky, s Alkuinem v čele, kladou daleko výše poznání božské — theologii — víru, nežli poznání rozumové — filosofií — vědu. Problém náš stejně tedy, jako v počátcích křesťanské filosofie, řešen jest ve prospěch víry oproti vědě, ač všude jest patrna mocná snaha po *harmonii* obou.

2. Erigena.

OBSAH: 1. Jan Skot Erigena. — 2. Řešení problému vědy a víry. — 3. Charakteristika systému Erigenova.

1. — Úplné jednotě pravé filosofie a pravého náboženství čili jednotě vědy a víry učí *Jan Scotus Erigena*, učitel při dvoře Karla Lysého († 877). Zkoumal nejtěžší záhady theologické a hledal jejich

poměr k filosofii, ač sám nebyl vůbec ani knězem. Vědecký svůj názor staví Jan Scotus na teoriích sv. Otců řeckých: Origenovi, Řehoři Nazianském i Nyssejském, ale zvláště na Pseudo-Dionysiovi, jehož spisy i do latiny přeložil. Z latinských Otců všímá si nejvíce sv. Augustina.

Autoritě sv. Otců podřizuje se stejně ochotně jako autoritě Písma sv., jen když nejsou jejich názory v odporu se zjevením nebo rozumem. *Vera enim auctoritas rectae rationi non obsistit neque recta ratio verae auctoritati. Ambo enim ex uno fonte, divina videlicet sapientia, manare dubium non est* — toť jsou hlavní věty jeho systému.

2. — Neuznává tedy Erigena sporu mezi vědou a věrou, žádá pouze správné rozumování (— *recta ratio* —) a pravou autoritu (— *vera auctoritas* —). Lidský rozum mohl by se snadno mýlit; tu však od bludu uchrání jej pravá autorita, božské zjevení, Písma svatá. *Salus nostra ex fide inchoat. Sacrae scripturae in omnibus sequenda est auctoritas. Non tamen ita credendum est, ut ipsa semper propriis, sed quibusdam similitudinibus variisque translatorum verborum seu nominum modis utitur, infirmitati nostrae condescendens nostrosque adhuc rudes infantilesque sensus simplici doctrina erigens.* (De divis. nat. I. 64.)

Úkolem rozumu je tedy vyzkoumatí smysl Písem svatých a pomoci tak víře. Věda proměňuje se tak ve víru, filosofie v teologii. Celý hlavní spis Erigenův *Περὶ φύσεως μετέστροφος* id est de divisione naturae libri quinque, formou dialogu mezi učitelem a žákem, hájí a odůvodňuje tuto jednotu vědy a víry, pravé filosofie a pravého náboženství. Názorem tím podává Erigena zajímavou skutečně směr racionalismu a víry, snahy rozumářské i prostičké víry. V posledních důsledcích jest však jeho názor již zabarven pantheisticky. Proto také pařížský koncil 1225 názory Erigenovy odsoudil.

Hlavní věty tohoto racionalistického, dnes bychom řekli modernistického názoru na poměr vědy a víry čteme v díle De divisione naturae I. 71: *Auctoritas ex vera ratione processit, ratio vero nequaquam ex*

auctoritate. Omnis auctoritas, quae vera ratione non approbatur, infirma esse videtur; vera autem ratio quum virtutibus suis rata atque immutabilis munitur, nullius auctoritatis ad stipulatione roborari indiget.

3. — Myšlenka jednoty vědy a víry, filosofie a theologie, jest provedena v systemu Erigenově do nejmenších podrobností, jak mohli bychom dokázati podrobným rozbořem dila Skotova, ale tím odchylii bychom se příliš od thematu. Jest nesporno, že system Erigenův jest první větš dilo scholastiky, dilo plné sice hlubokých myšlenek, ale spíše system monismu nežli system křesťanský. Přechází-li tělesné v duchové a toto v Boha, tedy mnohost v Jednotu — pak ovšem nutno nazvati Erigenu scholastickým monistou a pantheistou.

3. Racionalismus a fideismus.

OBSAH: 1. Remigius z Auxerru. — 2. Berengar z Toursu. — 3. Petr Damianův. — 4. Lanfrank. — 5. Nominalismus Roscellinův.

1. — Myšlenky Erigenovy v IX. století rozšiřoval Remigius z Auxerru († 904), jenž mimo jiné kommentoval Boëtiův spis *De consolatione philosophiae*. Učitel Remigiův Heirik z Auxerru projevil snahu k nominalismu tím, že psal o „jménu“ substance.

Počátkem X. století zvrtila se filosofie v pouhou manii disputovací. Disputovalo a hádalo se o problémy až směšné. Jednou na př. byla veliká disputace, který pojem jest užší, zda rozumný nebo smrtelný, jindy napsala se o podobné věci i celá kniha. Do té doby vládla co inožná nejlepší harmonie mezi vědami světskými, t. zv. svobodnými uměními a theologií. Koncem století X. a ve století XI. začíná však rozpor mezi oběma směry, který postupem doby se zostřeje v protivu racionalismu a víry. Věda rozumová a věda na víře spočívající bojují o přednost.

2. — Racionalismus i do theologie snažil se zavést Berengar z Toursu († 1088). V něm vrcholí snahy, jež započal Jan Scotus Erigena. Avšak známá jeho věta: *per omnia ad dialecticam confugere*

odstraňovala úplně potřebu víry, tak že problem vědy a víry zůstává u Berengara neřešen.

3. — Proti racionalistickým snahám Berengarovým a jednostranných dialektiků vůbec vznikly v extremu jednostranné snahy theologické. Hlavou těchto snah jest Ital Petrus Damiani a Francouz Lanfrank. Tito byli by snad nejraději vyloučili vědy světské ze škol. Jejich přepjatý fideismus přecházel leckdy až ve skepticismus.

Petr Damianův žádal, aby věda rozumová byla pouhou služkou zjevení — filosofie služkou theologie, a to ve smyslu skutečně extrémním, jako by totiž skutečná pravda byla pouze ve víře. *Quae tamen artis humanae peritia siquando tractandis sacris eloquiis adhibetur, non debet ius magisterii sibi immet arroganter accipere, sed velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire, ne si praecedat, aberret.* (Opera III. 54., 312.) Petr Damianův šel ve svém odporu proti vědám světským tak daleko, že je pokládal úplně za zbytečné, že neuznal ani zásady protivy v platnosti všeobecné; učil na př., že Bůh může skutečné učiniti neskutečným.

4. — Daleko mírnějším ve svých projevech odporu proti vědě světské jest již Lanfrank († 1089). Neuznal ovšem práva dialektiky v oborech čistě theologických, ale přece jen ve spekulaci své, ač nerad, jak sám přiznává, užíval syllogismův a vůbec metody filosofické. A tím jižrazil dráhu novým myšlenkám, nové době ve spekulaci středověké.

5. — V této době vlivem Erigenovým vzniká spor mezi nominalismem a realismem. Nejznámější z prvních zastánců nominalismu je Roscelin z Compiègne, který uvedl dialektický nominalismus do theologie, čímž ovšem vykopal mu brzký hrob. Byl učitelem v různých francouzských městech, ale učení své šířil jen ústně. Aspoň neznáme žádného spisu jeho. Mezi žáky své čítal i Abaelarda. R. 1092 na koncilu v Soissonsu musil odvolati svoje bludy nominalistické co do učení o nejsv. Trojici.

Názory jeho známe ze spisů sv. Anselma a Abaelardových. Roscellin hlásil se k dialektické škole Berengarově, dáváje naprostou přednost rozumu před věrou. Učil, že existuje pouze jednotlivé, individuální. Všeobecné jest pouhá abstrakce — pouhé *flatum vocis*, jak nazvali to odpůrci nominalismu. Pouhou abstrakcí jest myšlení a mluvení, jež netýká se věcí konkrétních. Tak nesmíme mluvíti o dilech při věci nerozdělené. Sv. Anselm charakterisuje učení nominalistické slovy: *illi nostri temporis dialectici, immo dialectices haeretici, qui non nisi flatum vocis putant esse universales substantias, qui colorem nihil aliud queunt intelligere quam corpus, nec sapientiam hominis aliud quam animas.* (De fide trin. c. 2.)

Nominalistický názor Roscellinův nebyl by vzbudil tolik pozornosti, kdyby nebyl býval způsobil nesprávný závěr v učení o nejsv. Trojici. Vycházejí z nesprávného předpokladu, že možno dialekticky rozřešiti tajemství trojosobnosti Boží, učil Roscellin, že nutno mluvíti o trojí podstatě, tedy o *trithéismu*. Názor ten vzbudil značný odpor mezi theology a filosofy XI. století a vyvolal četné spisy protinominalistické. Hlavními odpůrci nominalismu byli: Anselm z Canterbury, Vilém ze Champeaux a Abaelard, jimiž počíná *harmonické spolupůsobení* filosofie a theologie, vědy a víry, jež ovládlo celou další dobu.

4. Anselm z Canterbury.

OBSAH: 1. Životopis sv. Anselma. — 2. Credo, ut intelligam. — 3. Theistický názor světový. — 4. Důkazy jsoucnosti Boží. — 5. Závěr.

1. — Novou dobu v myšlenkové práci středověké zahajuje sv. Anselm z Canterbury. Narodil se r. 1033 v Aostě. V mládí svém podnikl větší cesty po Francii. V Normandii stal se žákem oblíbeného tehdy Lanfranka. Vstoupil tam r. 1060 do kláštera v Becu a velmi brzy se stal v klášteře tím opatem (r. 1078). Roku 1093 stal se arcibiskupem v Canterbury a zastával úřad ten až do smrti r. 1109.

2. — Známa jest jeho věta: *Credo, ut intelligam* (věřím, abych rozuměl), kterou proslovil ve

svém spise *Proslogium* c. 1. Poznání má tedy spočívatí ve víře. Celá jeho věta zní: *Neque enim quaero intelligere, ut credam, sed credo, ut intelligam. Nam et hoc credo, quia nisi credidero, non intelligam.* Ale jinde zase připouští, že stejně nutné jest poznání k víře: rozuměj, abys věřil. Uznává tedy podobně jako sv. Augustin vzájemnost vědy a víry, vzájemnou potřebu obou.

Podle sv. Anselma není tedy vědecké prozkoumání, poznání, nutnou podmínkou víry. Není naprosto nutno pochopiti a porozuměti tajemství na př. proměny chleba a vína, abychom mu věřili. Praví sv. Anselm: *Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere aut si intelligere non valet a fide recedere.* (Ep. II. 41.) Avšak i vědění jest potřebné. V rozumovém pochopení a poznání toho, čemu víra učí, vidí sv. Anselm nejvyšší dokonalost myslícího člověka. Rozumově nutno zjistiti skutečnost zjevení a tímto poznáním dospěti k víře. Ba, sv. Anselm jde ještě dále a soudí, že i čiré pravdy věroučné možno rozumově vysvětliti. Obrací tedy svou prvnější větu a klade rozum nad víru: *intellige, ut credas.* Hledí i největší tajemství, jako nejsv. Trojice, vzkříšení těla, nutnost spásy, rozumově vysvětliti. Jeho spis *Cur Deus homo* naznačuje již svým nápisem snahy Anselmovy.

Připomíná však, že není nutno aprioristicky všechno rozumě vysvětliti. Hájí tedy víru před upřílišeným racionalismem. Dává přednost víře před rozumem, theologii před filosofií. Kde se objeví spor mezi poznáním a věrou, jistě bludno jest poznání. *Certus enim sum, si quid dico, quod sacrae scripturae absque dubio contradicat, quia falsum est, nec illud tenere volo, si cognovero.* (*Cur Deus homo* I. 38.)

3. — Theistický názor světový způsobem originelním zpracoval sv. Anselm, aspoň v podstatných rysech, ve své knize *Dialogus de Veritate*. Uznává pravdu výpovědi, myšlení, bytí, chtění a jednání. Od pravdy usuzovací a myšlení rozlišuje pravdu jednání a bytí, a činí závěr z bytí jakékoliv pravdy na existenci pravdy o sobě, na níž vše, co jest pravdivé,

má účast. Všude, kde pravda je v souhlasu s tím, co nutno — debere — jest pravda správností myslí pojatou — *rectitudo sola mente perceptibilis*. Nutno tedy uznati tři druhy pravdy: 1. příčinu, v níž veškerá pravda má svůj kořen — Bůh; 2. věci jakožto působení prvé příčiny a 3. tím příčiny pravdy poznávací. Pravda o sobě — *summa veritas per se subsistens* — jest Bůh.

4. — Ve spise *Monologium* podává svatý Anselm dva kosmologické důkazy jsoucnosti Boží a posteriori. Nejznámější ovšem jest jeho důkaz tak zv. ontologický a priori, který podává ve spise *Proslogium*. Z pouhého pojmu Boha soudí na reální skutečnost. Vychází z pojmu bytosti nejdokonalejší, vedle níž již nic dokonalejšího není myslitelné. Nejdokonalejší bytost nemůže existovati jediné v mysli, jinak by byla bytost ještě dokonalejší, totiž skutečně existující. Existuje tedy nejdokonalejší i v mysli i ve skutečnosti. Nejdůležitější věty jeho důkazu podávám v originále: *Domine Deus, qui das fidei intellectum, da mihi, ut, quantum scis expedire, intelligam, quia es, sicut credimus, et hoc es, quod credimus. Et credimus, te esse bonum, quo maius bonum cogitari nequit. An ergo non est aliqua talis natura, quia dixit insipiens in corde suo: non est Deus. Sed certe idem ipse insipiens quum audit hoc ipsum, quod dico: bonum quo maius nihil cogitari potest, intelligit utique quod audit, et quod intelligit utique in eius intellectu est, etiam si non intelliget illud esse. Convincitur ergo insipiens esse vel in intellectu aliquid bonum, quo maius cogitari nequit, quia hoc quum audit intelligit et quidquid intelligitur in intellectu est. At certe id, quo maius cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim quo maius cogitari non potest, maius cogitari potest (sc. id, quod tale sit etiam in re). Existit ergo procul dubio aliquid, quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re. (Prosl. c. 2)*

5. — Aprioristický důkaz jsoucnosti Boží vzbudil odpor již u současníkův Anselmových. Mnich z kláštera Mar-Montier jménem Gaunilo v knize *Liber pro insipiente adversus Anselmi in*

Proslogio ratiocinationem objevil slabou stránku Anselmova důkazu. Z toho, že něco je v rozumu a může býti pochopeno, neplyne ještě, že to existuje i ve věci. Utvořím-li si pojem nejkrásnějšího ostrova, musil by též ve skutečnosti existovati. Anselm ovšem se bránil, ale došel k neoprávněnému ztotožnění *esse* a *intelligi*. Avšak i dnes ještě jsou theologové, kteří uznávají správnost anselmského důkazu. (Srovnej *Philos. Jahrb.* 1895 a 1897.)

Pokud se problému vědy a víry týká, uznává tedy, jak z celého patrnó, sv. Anselm přednost víry před vědou, ale jeho důraz na vědu a rozumové vysvětlování víry značí přece jen novou dobu v poměru filosofie a theologie. Filosofii přiznává se tedy větší cena a váha. Filosofie i theologie stává se všestrannější a harmoničtější.

5. Abaelard.

OBSAH: 1. Sv. Anselm a Abaelard. — 2. Disputační methoda scholastická. — Život a spisy Abaelardovy. — 4. Jeho názory filosoficko-theologické. — 5. Sv. Bernard z Clairvaux. — 6. Žáci Abaelardovi.

1. — Abaelard a sv. Anselm jsou dvě jména, jež se vždy vyskytují vedle sebe. Nejen osudy životní, ale i stejná myšlenková práce sbližuje tyto dva velikány ducha. V dějinách filosofie jsou oba průkopníky nových proudů myšlenkových. Kdežto sv. Anselm dává přednost víře; před vědou, ale přece jen možný důraz klade na vědu a rozumové vysvětlování víry a dogmat — uznává již Abaelard rovnováhu mezi věrou a vědou, nedává přednosti ani víře ani vědě. Filosofie a theologie mají dle něho stejná práva, ba ona předčí tuto.

2. — Abaelard jest zakladatelem tak zv. disputační metody scholastické, metody to charakteristické pro celý středověk: Nejprve předvedou se různé názory pro nebo proti jisté thesi. Pak vyvrátí se různé námitky, aby řešení bylo zcela zřejmé. Nejlepší znatel středověké filosofie, je-suita H. Denifle, praví, že tato abaelardská methoda

byla základem pro všechny Quaestiones a Disputationes pozdějších dob na poli filosofickém, theologickém, kanonistickém a civilně právním. (Archiv für Lit. und Kirchengesch. d. M. I. S. 620.)

3. — Petr Abaelard narodil se roku 1079 v Palais, vzdělal se ve školách Roscelinově a Viléma z Champaux. Pak otevřel si sám školu filosofickou a učil na nejrůznějších místech. Jest skutečným zosobněním nestálosti tehdejších kočovných dialektiků. Později věnoval se theologii a vyučoval ji nejdříve v Laoně, později i v Paříži. Jeho vášeň disputační byla známa daleko široko. V této době zamiloval se do Heloisy, neteře kanovníka Fulberta, oženil se s ní, ale byl strašně potrestán. Z hanby a bídy odešel do kláštera sv. Dionysia. Ale i odtud odešel s četou žáků do samoty a počal vyučovati theologii a vědám světským. Chtěl žáky přivést k pravé moudrosti. Na dvou synodách, v Soissonsu r. 1121 a v Sensu r. 1140, byl odsouzen. Zemřel roku 1142 na cestě do Říma.

Abaelard jest filosof velmi zajímavý. Ne neprávem nazván byl „rytířem dialektiky“. Celá jeho povaha byla bojovná, dialektická. Sa tournure d'esprit l'incline vers la dialectique plus que vers la spéculation métaphysique, et on retrouve dans ses ouvrages les traits de son caractère: un besoin de critiquer les autres et de se vanter lui même, — praví velmi správně Wulf ve své „Hist. de la Phil. méd.“ str. 222.

Spisy Abaelardovy jsou většinou polemické. Proti Roscellinovi byl spis De unitate et trinitate divina (z r. 1119). Nejznámější ovšem jest kniha Sic et non a Introductio ad theologiam. Ethický spis byl Scito te ipsum.

O disputační methodě, zavedené v knize Sic et non (Ano a ne), zmínili jsme se již výše. Zbývá promluvit o filosofii Abaelardově vůbec a řešení našeho problému vědy a víry.

4. — Dva hlavní problémy zajímaly Abaelarda: dialektický o t. zv. pojmech všeobecných (— universalia —) a theologický — tajemství nejsvětější Trojice.

V nauce o universalích bojuje stejně prudce proti Roscellinovi jako proti Vilémovi ze Champeaux. Ale ani jeho vlastní nauka není zcela jasná. Všeobecné je to, co možno říci o mnohých — *natum praedicari de pluribus*. Není to tedy pouhé slovo (— *vox* —), nýbrž spíše jméno (— *sermo, nomen* —), t. j. řeč ve vztahu k obsahu. Tím tedy uznává existenci obecných pojmů jako forem poznávacích a objektivní jejich hodnotu. Pro víru žádá vědeckých důkazů. Víře předcházeti má porozumění. *Intellectus praecedit fide*. I božská tajemství nutno rozumem pochopiti.

V theologickém spise *De unitate et trinitate divina* učí oproti tritheistickému názoru Roscellinovu přísné jednotě. Vycházejí z pojmu nejvyššího, nejdokonalejšího dobra, hledá v něm nutně moc, jež vše zmůže, co chce, moudrost, jež vše chápe, lásku, jež vše nejlépe spořádá. Tak prý již Plato pojal božskou bytnost, když mluvil o Dobru, Duchu (*νοῦς*), Ideách a Duši světové. Patrně, že tři božské osoby u Abaelarda značí jen tři různé přívlastky, že tedy nauku trinitářskou mění modalisticky.

Abaelard je také jedním z pozoruhodných moralistů své doby. Jeho studie o hříchu, svobodě a milosti jsou toho důkazem. Při ocenění skutků klade hlavní váhu na úmysl: ne skutek, nýbrž úmysl působí hřích nebo ctnost. Co není proti svědomí, není hříchem, byť mohlo býti i klamným. Patrně, že Abaelard hlásá úplný ethický subjektivismus.

5. — Proti mylným naukám Abaelardovým ve smyslu theologickém povstal mocný odpůrce sv. Bernard z Clairvaux. V bojích těchto dvou velikánů promluvalo celé století, projevilo své snahy po svobodě, touhu po svobodě, ale zároveň objevil se pevný zákon Kristův a síla církve křesťanské! Abaelard podlehl, ale vliv jeho na budoucí práci myšlenkovou byl i v budoucnosti veliký.

6. — Podle Abaelardovy knihy *Sic et non* psala celá řada spisovatelů tak zv. sentence, pouhé to eklektické zápisy jiných starších myšlenek. Nejznámější jest přímý žák Abaelardův, Petrus Lombardus († 1164 v Paříži), jehož kniha *Quatuor libri*

sententiarum byla snad nejznámější knihou filosofickou XII. století. Podle Petra psali zase Petr z Poitiersu, Magister Bandinus, Robert z Melunu, Magister Omnebe a jiní.

6. Mystikové.

OBSAH: 1. Vývoj a pojem křesťanské mystiky. — 2. Sv. Bernard a jeho názory filosoficko-mystické. — 3. Hugo od sv. Viktora. — 4. Richard od sv. Viktora.

1. — *Mystika křesťanská* vyvíjela se paralelně s filosofií a theologií scholastickou. Avšak skutečný rozkvět její spekulace začíná teprve XII. stoletím. Byly sice již koncem X. a XI. století snahy exklusivně theologické, jež přísně odmítaly světské vědy a světskou literaturu, jež bránily se proti tomu, aby dialektika zavedena byla i do theologie, ale uvědoměle a mocně vystupují snahy tyto teprve v mystice dvanáctého století.

Jak *definovat* mystiku? Kmen slova jest *uv* (— *idea* — *zavřítí*, *upevniti*) a značí obecně snahu, jež vede člověka k tomu, aby se s Nekonečnem sjednotil *způsobem* *tajným* a *intimním*. Praktický mysticismus je tedy co nejúžeji spojen s náboženstvím. Je to jakýsi mohutnější projev náboženského citu. Proto náboženský skepticismus úplně odmítá mysticismus.

Mystika *spekulativní* pak jest věda, čerpající z této snahy. Předmětem jejím jest popis vztahův a přímé spojení duše s Bohem a vysvětlování pořádku světového dle tohoto spojení.

Spojení vyžaduje *kontemplace*, jež objevuje rozumu velikost a velkolepost Nekonečna, končí se pak přilnutím k Bohu, objetím Boha. Spojení s Bohem jest nejvyšším cílem duševní činnosti, vše ostatní jest vedlejší.

Dle toho dělí se mysticismus na *pantheistický* a *nadpřirozený*. Mystika *pantheistická* stotožňuje bytnost lidskou s bytností božskou, zbožňuje člověka, aby jej přiblížila k Nekonečnu. Mystika *nadpři-*

rozená čili theologická učí, že mystické intuice jsou dílem nadpřirozeného zasažení Božího.

Hlavní známky, jež nalézáme při každé mystice, jsou tyto: a) Vysoké sfery mystické kontempace hodí se výtečně k popisům básnickým; proto časté užívání allegorií, personifikací, symbolismu. b) Když spojení duše s Bohem jest cílem mystiků, tu filosofové mystičtí jednají nejraději o problémech psychologických a mravních. Řídí se radou sv. Augustína a věnují pozornost jediné člověku vnitřnímu, zdůrazňují dualismus duše a těla, boj duše za osvobození od těla. c) Nejexaltovanější mystikové pohrdají vůbec vědou lidskou a na místo její kladou affektivní víru.

Středověk, doba to živoucí víry, jest přirozeně zlatým věkem mystiky: mystikové praktičtí uzavírají se ve svůj devotní život, spekulativní píší knihy mystické.

2. — Z mystiků XII. století nejvíce vynikli: sv. Bernard, Hugo a Richard od sv. Viktora.

Skutečným zakladatelem vědecké mystiky jest doctor mellifluus sv. Bernard z Clairvaux (1091—1153). V 23 letech vstoupil do kláštera a stal se brzy opatem v Clairvaux. Jeho činnost sociální, politická a náboženská jest přímo ohromující. Z jeho spisů jmenuji: *De diligendo Deo*, *De contemptu mundi*, *De consideratione*, *De gradibus humilitatis et superbiae*.

Sv. Bernardovi jest veškerá theorie a spekulace pouhým prostředkem k cíli — k bohumilému životu. Intuitivní jeho duše nehloubá a nehledá dlouho, nýbrž spíše přijímá osvětlení z plamenů lásky, z nadšené vůle. Jeho mystika jest však zajímavá po stránce psychologické a ethické.

O spojení duše s tělem soudí, že jest to *unio naturalis*, tedy původní a přirozené. „Poněvadž Písmo praví, že Bůh všechno stvořil pro sebe sama, má se stvoření přizpůsobiti svému původci. Třeba tedy, abychom se přenesli v též stav mysli, t. j. jako Bůh chtěl, aby vše bylo pro něho samotného, tak i my máme chtít, aby vše, co bylo a jest, ne pro nás, ale pro Boha, ne pro naše blaho, ale pro jeho vůli bylo. Pak

bude blažiti vědomí, že ne naše potřeba ukojena nebo štěstí zjednáno, ale že jeho vůle na nás a vzhledem k nám byla splněna. O to též denně prosíme v modlitbě: Buď vůle Tvá jako v nebi tak i na zemi! Ó lásco svatá a cudná, ó sladký, libezný cite, ó ryzí a čistý úmysle! Tím čistší a ryzejší, protože ničeho vlastního jemu více přimícháno nezůstává; tím sladší a libeznější, protože vše, co člověk cítí, jest docela božské. Nalézati se v tom stavu, znamená býti oboženým. Jako nepatrná kapka v množství vína docela se mizeti zdá, přijímajíc chut a barvu vína . . . , tak potom ve svatých lidské vědomí způsobem nevypověditelným se musí rozplynouti a docela ve vůli Boží přejíti. Jak pak by jinak Bůh byl vše ve všem, pakli by něco z člověka v člověku zbylo? Zůstane sice podstata, ale v jiném tvaru, v jiné slávě a moci.“ — — „Ztratiti jaksi sebe, jakoby tě nebylo, a nevědět o sobě vůbec a býti zbavenu sebe a skorem v — niveč uvedenu, to jest nebeské obcování a ne lidské zakoušení.“

„Bernardova mystika,“ praví dr. Lang ve svém „Susovi“, „připadá mi jako intimní kaple v ohromném chrámu církve, zasvěcená ukřižované Lásce, do níž se uchyluje jeho zamilovaná duše z věry životní, aby se oddávala sladkým meditacím . . . Ponořuje se do moře utrpení Krista-člověka a očištěna hořkými jeho vodami vzlétá — jako bílá holubice — do náruči Krista-Boha. Utrpení a láska jsou dvěma póly bytosti Kristovy. Jeho láska povznesla utrpení na prestol Boží. Křesťanství jest náboženstvím utrpení a Bernard prvním velikým básníkem ukřižované Lásky.“ — — —

3. — Hugo od sv. Viktora narodil se roku 1097 jako syn hraběcí; u sv. Viktora věnoval se činnosti učitelské a spisovatelské. Zemřel r. 1141. Z jeho spisů jmenuji *Didascalicon*, theorii svobodných věd jakožto přípravy ke studiu theologickému. *Summa sententiarum* a *De sacramentis Christianae fidei* jsou nejvýznačnější jeho díla.

Hugo nestavěl se příkře proti vědám světským a vzdělání humanitnímu, jako na př. sv. Bernard a jiní mystikové, ba naopak uznává vše, co dobrého ve spisech antických. Proti čemu však staví se nepřátelsky,

jest dialektika, kterou snaží se nahraditi mystikou s její vělostí citovou a básnickým vzletem.

Filosofie jest mu vědou, jež objímá vše, co člověk věrou i spekulací rozumovou poznati může. V posledním cíli jest mu však láskou k božské moudrosti, přátelstvím s Bohem samým. Existenci Boha dokazuje přirozené hloubání, a proto uvádí přesvědčivé důkazy jsoucnosti Boží. Bůh existuje jako tvůrce lidské duše, jež z hmoty se vyvinouti nemohla ani vždy neexistovala. Stvoření je tu pro člověka a člověk ke službě Boží. Třemi stupni povznáší se člověk k nejvyššímu poznání: představou (cognitio), přemítáním (meditatio) a nazíráním (contemplatio). Kontemplací proniká duše bytnost nekonečné bytosti svého Stvořitele.

4. — Žák a nástupce Hugův Richard od sv. Viktora († 1175) omezil se na pouhou teologii. Napsal vedle jiných četných knih *De trinitate* a *De arca mystica*. Vedle tří stupňů poznání, hlásaných Hugem, uznává ještě *elevatio* a *alienatio*, jakousi nadpřirozenou extasi.

Ostatní mystikové svatoviktorští pohrdli již skoro zcela filosofií, ba jeden z nich nazval ji uměním ďáblovým a psal ostře proti všem předchozím filosofům, zvláště proti Abaelardovi a Petru Lombardovi.

7. Alanus ab Insulis.

OBSAH: 1. Jan Saliburský. — 2. Alanus ab Insulis. — 3. Jeho mathematicko-deduktivní metoda. — 4. Charakteristika jeho filosofie.

1. — Světskou vědu humanisticko-filosofickou a víru theologickou smířili dva mužové, předchůdcové slavné doby scholastické filosofie: Jan ze Salisbury a doctor universalis Alanus ab Insulis.

Prvý z nich, Jan, narodil se mezi 1110—1120 v jižní Anglii, vzdělal se ve Francii a zemřel jako biskup r. 1180. V letech 1159—1160 složil dva hlavní spisy své: *Policraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum* a obranu logiky *Metalogicus*.

Láska k Bohu jest mu nejvyšším cílem filosofie. Cesta k pravdě jest ozářena božským vnuknutím a milostí Boží. Základem každé vědy jest grammatika, k níž druží se logika. Postup poznávací děje se od smyslů, paměti a obraznosti k abstrakci a rozumování. Rozum chápe bytné formy věcí, intelekt příčiny věcí. Obecniny nejsou ani pouhými slovy ani formami od věcí odloučenými, nýbrž formami rozumovými.

2. — Celkový výsledek práce filosofické předchozích století podal Alanus ab Insulis ve své knize *Ars fidei catholicae* — apologii to hlavních nauk církevních proti židům, mohamedánům, haeretikům. O životě jeho nemáme mnoho zpráv. Narodil se kolem r. 1128 a byl učitelem v Paříži. Zemřel v Citeaux r. 1202. Hlavní jeho spisy jsou: *Tractatus contra haereticos*, *Regulae de sacra theologia*, zmíněná *Ars fidei catholicae* a dva spisy výlučně filosofické: *De planctu naturae* a filosoficko-theologická encyklopedie zvaná *Anticlaudianus*.

Význam Alanův nespočívá tak v originalitě myšlenek, jako ve zladění nejrůznějších názorů filosofických předchozí doby. Synthetický jeho duch dovedl oditi své ideje rouchem poetickým, a řízností polemickou vynikl ještě nad Jana ze Salisbury. Proto také spisy jeho jsou nejdůležitějším pomníkem humanismu a literatury vůbec ve století XII. O poměru vědy a víry soudí, že jsou sice *diversa*, ale nikoliv *adversa* — různé, ale ne protivné.

3. — Přeceňované logice vytkl Alanus správné meze. Z jeho logických teorií jest nejzajímavější methodologické pojetí filosofie; jest jedinečným případem ve středověku, že Alanus zdůraznil práva metody *mathematico-deduktivní*. Důkazu rozumovému nutno prý dáti přednost před důkazy z autority, *quia auctoritas cereum habet nasum i. e. in diversum potest flecti sensum*.

Nejvíce pílě věnoval Alanus psychologii a metafysice. Jeho metafysika jest inspirována Boëtiem a nepřímo Aristotelem, ač zase v nauce o materii a formě

od Aristotela značně se odchyluje. *P r v á l á t k a* jest dle něho jakýsi druh *d á v n é h o c h a o s u* (chaos antiquum); forma jest vlastnost či souhrn vlastností věci.

V psychologii obrací Alanus pozornost k přirozenosti duše. Dokazuje nehmotnost, jednoduchost a nesmrtelnost duše. Pojetí augustinsko-pythagorejské v psychologii Alanově převládá.

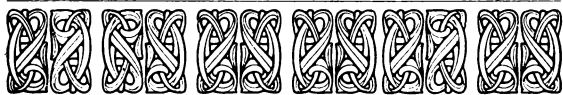
Úplné, adaequátní poznání Boha člověkem jest dle Alana nemožno, ježto ani smysly tu nestačí, jelikož Bůh je nehmotný, ani rozum, jelikož nemá formy. Poznáváme tedy Boha pouze negací, srovnáváním a příčinností — ergo nedostatečně. Mezi Bohem a lidmi jest prostředníkem příroda, Dei auctoritas vicaria, jakási duše světová, řídící vesmír.

4. — Alanus ab Insulis jest poslední jméno, vyznačující století XII. Pohlédneme-li zpět, užasneme nad obrovskou prací a pokrokem v myšlence filosofické. Pojmy vyjasněny a vyhraněny, obor zkoumání duševního znamenitě rozšířen, sebevědomí utvrzeno, usoustavění vědeckého poznání krásně vykonáno. V Alanovi zazářila již filosofie scholastická pěkným leskem před svou nejslavnější dobou ve století následujícím.

VĚDA A VÍRA.
ODDÍL TŘETÍ.
SYNTHESA FILOSOFICKÁ.

SYNTHESA FILOSOFICKÁ.

- Hlava 1. Synthesa XIII. století.
- Hlava 2. Předchůdci.
- Hlava 3. Alexander Haleský.
- Hlava 4. Sv. Bonaventura.
- Hlava 5. Roger Bacon.
- Hlava 6. Škola dominikánská.
- Hlava 7. Albert Veliký.
- Hlava 8. Sv. Tomáš Akvinský.
- Hlava 9. Duns Scot.



1. Synthesa XIII. století.

Synthesou filosofickou nazývám filosofii třináctého věku. Století to značí vrchol středověké vzdělanosti, zlatý věk vědy a filosofie v krajinách západních. Jest to doba dějinná, dlouho připravovaná, plná nejvyšších snah a nejhlubších myšlenek. Hlavním inspirátorem jejím jest náboženství křesťanské.

Neobyčejné 'rozpětí' ducha filosofického hned v prvních letech věku třináctého má příčiny jednak v novém studiu filosofie peripatetické a založení universit, jednak v rozkvětu řádů mnišských a v empirickém studiu věd přírodních.

Výsledkem těchto činitelů byly „Summy“, souhrnné to zpracování a sjednocení pravd víry i vědy, harmonický názor světový, synthesa filosofie a theologie. Věda a víra postupují jednotně, ježto uznávají stejné kritérium pravdy. Úkolem filosofie jest ladné spořádání výsledků vědeckých i pravd zjevených. Všecky problémy projednávají se s láskou a největší vážností. Stejně vážně hloubá se o otázkách logiky, metafysiky a theodiceje, jako o záhadách psychologie a kosmologie. Nezanedbává se ani filosofie praktická: ethika a aesthetika.

Náboženské nadšení, jež dalo vznik obrovským společností mnišským a řádům rytířským, pobádá k výpravám křížovým a proniká veškeren život tehdejší společnosti. Vliv jeho jest patrný jak v umění stavitelském a hudebním, tak v poesii. Středověké básně, stavby gotické i románské, chorální zpěv — toť nutný produkt doby, toť harmonie náboženství a krásy. Dómy gotické se svými barevnými okny, freskami i soškami ztělesňují látkou a formou velikou syntesu pravdy. Všecky linie směřují vzhůru, jakoby chtěly povznést duši k nebi; uspořádání, rozdělení a uclánkování stavby hlásá vítězství ducha nad hmotou. Klid a objektivnost hudby v této době, její přesná, někdy až tvrdá forma ukazuje charakter nedotknutelnosti, ideálnosti, transcendence. Poesie františkánská, jež opěvuje přírodu, k Bohu se vznáší, vedle Dantovo, v němž vyličil nebe i zemi stejně mistrně, toť věrný obraz středověké kultury. Školy lidové, rytířské i university prováty jsou duchem náboženským. Středověký člověk nezná skepse, nýbrž na vše se dívá pod zorným úhlem věčnosti. Není proto divu, že theologie jest vrcholem vzdělanosti, že i na universitách profesorům theologie dostává se nejvyšší cti. Všecky vědy směřují k theologii. „Pro duchovní Nadpřirozené má středověk přímo vášeň. Pro ně sahá k meči, pro ně uzavírá se do úzkých cell . . . Pro ně vypovídá boj hmotě, aby uvolnil ducha. Za Nekonečnem (Bohem) nese se veškeré úsilí.“

Proto chce století třinácté všecko poznati, vše uspořádati a sjednotiti. Šíří se skutečný kult souladu nejen v umění výtvarném a poesii, jak jsme viděli, nýbrž i ve vědách. A odtud chápeme onu vášeň filosofů té doby, všecko urovnati, zladiti a uvést ve velkolepou syntesu. Rodí se mocné přesvědčení, že pravda nemůže odporovati pravdě. — Jednotlivé vědy radí se ve stavbu, jejíž základnou jsou vědy odborné, vrcholem theologie, středem filosofie.

Vědy odborné: astronomie, fysiologie, chemie, fyzika a přírodopis pěstují se s velikým úsilím — Albert Veliký, Bacon, Vitelo — ale ne samy o sobě, nýbrž jako příprava k vědě par excellence — k filosofii, synthetickému to poznání skutečna.

Methodický postup jest podmíněn účely školskými. University jsou mezinárodní, proto píše se latinou jasnou a přesnou. Postupuje se tak, že se nejprve předloží these, osvětlí se a obhájí proti námitkám, a pak teprve se kladně rozřeší. K tomu hodila se nejlépe forma syllogistická. Dějiny filosofie slouží jen k sesílení přednášených thesí. — Otázky filosofické splétají se s theologickými.

K o s t r a všech systemů této doby jest t á ž; jen výplň a oživení její se liší podle individualit velikých filosofů. Scholastika třináctého věku jest geniálním zpracováním peripatetismu s názory augustiniánskými, arabskými i novoplatonskými. Metafysika jest částí nejdůležitější. Všecky systemy třináctého věku hloubají o Bohu, vědě, člověku, různým ovšem způsobem. Řada jiných problémů — fysických, psychologických, ethických i aesthetických — směřuje jen k osvětlení oněch záhad nejvyšších.

Hlavní důraz klade se na pluralismus proti monismu. Podstatné rozlišení Boha, čirého aktu, a stvoření, směsi z aktu a možnosti, ukazuje zřejmě směr p r o t i p a n t h e i s t i c k ý. Hmotná příroda vysvětluje se evolucionisticky a účelně. Jest to ovšem evolucionismus umírněný. Ideologie scholastická jest objektivistická, zkušebná, spiritualistická — nejzarytější nepřítel materialismu. Ethika holduje optimismu a vezdejší cíl člověka zří ve stálém zdokonalování života.

Není snad vůbec v dějinách filosofie příkladu takové harmonie a jednoty, jako ve scholastice XIII. věku. Vysvětlujeme si to jen tím, že kráčí cestou střední mezi extremy století předešlých. Proto jest názor o scholastice jako filosofii úpadkové, barbarské, papežské atd. důkazem nevědomosti a bezměrné smělosti nebo spíše drзости. Názor to, který líhne se v mozcích lenivců, již nedají si práci, aby prostudovali veliké folianty učenců XIII. století.

Chceme-li tedy správně definovati scholastiku, musíme ji nazvati r o z u m o v ý m vysvětlením přírody a vesmíru z příčin posledních. Jest to velikoiepá synthesa, souladný názor na svět a život.

2. Předchůdci.

OBSAH: 1. Život a spisy Gundissalinovy. — 2. Jeho názory metafysické. — 3. Psychologie Gundissalinova. — 4. Vilém z Auvergne. — 5. Jeho theologie. — 6. Problem poznání.

1. — Mezi překladateli Aristotela i filosofův arabských vynikl archidiakon segovijský *Domini Gundissalinus*. Nepřekládal však pouze, nýbrž pracoval též samostatně. Ze spisů jeho jsou známy: *De divisione philosophiae*, *De immortalitate animae*, *De unitate*, *De processione mundi* a *De anima*.

Ve spise *De divisione philosophiae* podává Gundissalinus úvod k celé scholastické filosofii třináctého věku seřazením věd filosofických podle nového plánu. Rozlišiv přesně theologii, vědu božskou (*Deo auctore hominibus tradita*), a filosofii, vědu lidskou (*quae humanis rationibus adinventata esse probatur*), tvrdí, že každá věda odborná musí nutně souviseti s filosofií. *Nulla est scientia, quae philosophiae non sit aliqua pars*. Vědy průpravné jsou: gramatika a poetika s historií a řečnictvím. Logika jest nástrojem filosofickým, ježto každé objevení historické pravdy ji předpokládá. Vlastní pak filosofie (*scientia sapientiae*) dělí se na theoretickou a praktickou. Theoretická skládá se z *fysiky* (*scientia naturalis de his, quae non sunt separata a suis materiis*), z *matematiky* (*de his, quae sunt separata a materia in intellectu, non in esse*) a z *metafysiky* (*de his, quae sunt separata a materia in esse et in intellectu*). Praktická filosofie dělí se na politiku, oekonomiku a etiku.

Ač Gundissalinus i v tomto spisku přejal mnoho z filosofie arabské, přece jen dílo jeho značí nový krok v historii vědecké klassifikace, konec nejistoty a tápání v klassifikaci věd, průlom starého scholastického plánu studijního s *triviem* a *quadriviem*. Proto také vliv jeho na filosofy pozdější byl značný. Sám Albert Veliký čerpal z něho a současníci pilně dílo jeho kompilovali.

2. — Po tomto úvodním díle filosofickém, jež vyšlo asi kolem roku 1150, věnoval se Gundissa-

linus hlavně problemům metafysickým a psychologickým. V nich ukazuje naprostou závislost na Aristotelovi. Nečerpá však z originálu, nýbrž z komentářův a textův arabských, čímž přichází do jeho názorů mnoho prvků novoplatonských i novopythagorejských. Právem tedy byl nazván „prvým apoštolem novoplatonsky zbarveného aristotelismu“. (G. Bülow.)

Ve spisech *De unitate* a *De processione mundi* dotvrzuje, že bytí vzniká ze sjednocení formy a látky, čímž vzniká jednota (*ex coniunctione utriusque aliquid unum constituitur*). Tato jednota vychází z jednoty tvořivé (*creatrix unitas*), z Boha. Tato *unitas* jest prvou příčinou pohybu, sama jsouc nehybná. Jejím dílem jest stvoření (*creatio*) a složení (*compositio*). Čím vzdálenější jest stvoření, tím jest složitější. Vznikají tak tři stupně bytí: intelligence, duše a svět tělesný. Vše stvořené skládá se z formy a látky. Na první pohled patrné, že tato metafysika Gundissalinova jest úplně aristotelská, ač jsou tu i stopy novoplatonského emanatismu.

Podobnou směsí aristotelismu a novoplatonismu jsou též spisy *De immortalitate animae* a *De anima*. Snaží se rozumově odůvodniti záhadu duše. Jest to nehmotná substance, jež v pohyb uvádí tělo. Specificky různé jsou duše rostlinné, zvířecí a duše lidská. Bůh netvoří duši bezprostředně, nýbrž užívá tu za nástroj andělů. Tito tvoří je z látky spirituální. Stvoření z látky a formy nevylučuje však nesmrtelnosti duše. Uvádí proto řadu důkazů vnějších i vnitřních. Při vnějších odvolává se na božskou spravedlnost, jež vyžaduje nutně nesmrtelnosti duše, při vnitřních na činnosti duševní nezávislé na těle, na bezhmotnou formu duše, na touhu po blaženosti, jež nemůže býti marná, na její místo mezi čirými duchy a dušemi rostlinnými a zvířecími, na její nezničitelnost, na velikost její činnosti a konečně na její spojení s pramenem života.

3. — Také psychologické názory Gundissalinovy měly veliký vliv na filosofii XIII. věku. Vlivy jejich pozorujeme nejen u jeho vrstevníků, nýbrž též u Al-

berta Vel. a sv. Bonaventury. Ježto nečerpá přímo z Aristotela, jest aristotelismus jeho promísen novopythagoreismem a novoplatonismem, ale ovšem bez pantheismu. Naopak vlivem sv. Augustina a Boëtia jest Gundissalinus vysloveným individualistou a křesťanem.

4. — Podobně jako Dominik Gundissalinus, směřuje aristotelismus s novoplatonismem Vilém z Auvergne, zvaný též Vilém z Paříže. Narodil se v Aurillacu v Auvergni a stal se vynikajícím filosofem university pařížské. Zemřel r. 1249. Ze spisů theologických důležitý jest *De trinitate*, kde jedná o jsoucnosti a vlastnostech Božích. Spis *De universo* jest pokračováním předešlého a podává filosofický názor světový. Je to tedy spíše metafysika než theologie. Psychologické spisy jsou *De immortalitate animae*, plagiat z Gundissalina, a *De anima*, doplnění spisu předešlého.

Vilém z Auvergne znal již sice celého Aristotela, ale nepronikl ho dostatečně. Patrně to již z toho, jak přílišně cenil si Avicebrona, jehož nazývá *unicus omnium philosophantium nobilissimus*. Proto také nedovedl správně rozlišiti učení arabské od názorů Aristotelových. Snažil se také vyrovnati protivy mezi staršími názory a svou dobou, ale v celku nedostí šťastně.

5. — Směsici nejrozličnějších názorů doby starší i doby své ukazuje nejlépe jeho *nauka o Bohu*. Brzy nazývá Boha po způsobu novoplatoniků *summum ens*, nejvyšší bytostí, brzy prvním principem všeho. Jeho důkazy jsoucnosti Boží jsou čerpány ze starších názorů scholastických, zvláště sv. Augustina, ale mají v sobě již leccos arabského. Aristotelův důkaz o prvním hybateli se Vilémovi nezdařil, ale zajímavý jest jeho důkaz *a priori*, připomínající sv. Anselma. Z bytí *per participationem* soudí na bytí existující samo sebou — *ens per essentiam*. Pantheisticky zní jeho názvy Boha: *esse omnium*, *esse formale*, ale ovšem jen *in*, neboť transcendenci Boha jinde jasně přiznává.

6. — V knize *De anima* studuje Vilém z Auvergne, první mezi scholastiky, problem poznání. Přijímá sice aristotelickou definici duše (*perfectio cor-*

v tom, že svým geniálním duchem zpracoval učení peripatetické se zřetelem na arabské i židovské vykladaatele, a tuto synthesu předal svým vrstevníkům. Jeho křesťanský aristotelismus není tak prohlouben jako v nauce sv. Tomáše, ale má ráz originality. Bez jeho základů nebylo by systému thomistického.

Literatura. Spisy Albertovy vydává v novém, kritičtějším vydání A. Borgnet v Paříži od r. 1890. — De vita et scriptis B. Alberti Magni v Anal. Bollandiana. L. 19. — Sighart, Albertus Magnus, Regensburg 1857. — Hertling, Alb. M. Bonn 1880. — De Mandonnet v Théol. cath. — Schneider, Die Psychologie Alberts (Beitr. zur Gesch. der Phil. des Mittelalt.) 1903, 1966.

8. Sv. Tomáš Akvinský.

OBSAH: 1. Význam doktora andělského. — 2. Umělecká charakteristika filosofickomystická. — 3. Sv. Augustin a sv. Tomáš. — 4. Filosofie sv. Tomáše. — 5. Poměr filosofie k theologii. — 6. Noetika a metafysika. — 7. Theologie a psychologie. — 8. Dějinný význam sv. Tomáše. — 9. Věda a víra v jeho systému. — 10. Filosofické poznání základů víry. — 11. Pravá filosofie neodporuje theologii.

1. — Nejlepším žákem Alberta Vel. byl doktor andělský, princeps scholasticorum, sv. Tomáš Akvinský. Kdežto Albert se snažil o vědění co nejširší, šel sv. Tomáš co nejhlouběji. Nemá ovšem toho rozhledu po odborné literatuře a vědách přírodních jako Albert, ale za to pohled jeho jest pronikavější a intenzivnější. Jeho síla jest ve spekulaci, v hloubání. Čím byl sv. Augustin době patristické, tím je sv. Tomáš scholastice. Jako onen všecky paprsky vědy křesťanské jako v bodu zářném soustředil ve spisech svých, tak i sv. Tomáš. Hloubka myšlenek, bystrost soudu, jemnost distinkce, náplň obsahu, jež všude v jeho spisech nalézáme, zajistily mu čestné místo mezi velikány vědy křesťanské.

2. — Jeho filosofické a theologické spisy, jichž je velmi mnoho, obsahují 17 foliantů (nejdůležitější jsou „Summa contra gentiles“ a „Summa theologica“), ale čtou se přes všecku přesnost a jasnost, či snad právě proto, dosti obtížně. Proto již Dante ve své „Božské komedii“ zpracoval jeho soustavu básnicky a tím jí zjednal neobyčejnou popularitu. Mladší vrstevník Dantův malíř Taddeo Gaddi pokusil se i štětcem znázor-

niti, jak ve sv. Tomáši soustředěna je věda minulosti i přítomnosti v krásný celek. V klášteře dominikánském „Santa Maria Novella“ ve Florenci jest fresco, zajímavá památka středověké symboliky, které znázorňuje základy a objem thomistické moudrosti: Propter hoc optavi et datus est mihi sensus, et invocavi et venit in me spiritus sapientiae et praeposui illam regibus et sedibus. — Nad ním vznášejí se symbolické postavy 7 ctností: nejvýše láska, znatelná z plamenů na hlavě a rukou, kolem ní víra a naděje; níže moudrost a spravedlivost, zdrželivost a síla. Na pravo od sv. Tomáše sedí evangelisté Jan a Marek, apoštol Pavel, David a Job — na levo zase Matouš, Lukáš, Mojžíš, Isaiáš a Šalomoun, a to tak, že Pavel a Mojžíš stojí proti sobě. U nohou sv. Tomáše sedí skrčení: Averroes, znatelný dle turbanu, a 2 bludaři, asi Arius a Sabellius.

Dolní část obrazu, který tvoří gotický oblouk, vyplňuje 28 postav, které znázorňují vědy, vždy větší ženská a menší mužská. Na levo jsou vědy školské čili 7 svobodných umění: aritmetika s Abrahamem, geometrie s Euklidem, astronomie s Ptolomeem, muzika s Tubalem kovářem (dle vypravování o harmonicky zladěných kladivech u Pythagora), dialektika s Zenonem z Eleje, rhetorika s Ciceronem, grammatika s Priscianem. Na pravo jsou postavy vyšších věd: právnictví s korunou a jablkem a Justinianem, kanonické právo s Klementem V., a pak 5 ženských postav, jež znázorňují 5 směrů v theologii: spekulativní theologii s Boëthiem, biblickou se sv. Jeronymem, scholastickou se sv. Janem Damašským, pak je postava v kontemplaci pohřížená, před ní hloubající stařec, tedy asi theologie mystická s Dionysiem Areopagitou, a konečně apologie se sv. Augustinem.

Umělec naznačil opravdu výtečně veškerý momenty, které charakterisují zkoumání a práci sv. Tomáše. Thomistický system má skutečně za nejvyšší cíl křesťanské i přirozené ctnosti; mužové Boží jsou v první řadě rádci sv. Tomáše, a to na jedné straně mystikové se sv. Pavlem v čele, na druhé straně zákonodárci s Mojžíšem v čele. U nohou krčí se přemožen

Averroes na označení, že sv. Tomáš dobře postřehl nebezpečí averroistického aristotelismu (pantheismu) a překonal je. V dolní části obrazu jsou vědy světské, kterých, pokud ve XIII. stol. byly propracovány, Tomáš pilně si všlmal, jak jasně dokazují všechny jeho spisy a vědy theologické, jež všechny neobyčejně obohatil.

3. — Universální charakter práce sv. Tomáše připomíná nám ihned sv. Augustina, a je zajímavé, že vlastně thomistický system není ničím jiným než dialektickou dostavbou základův Augustinových, která leckterou mezeru zaplňuje a jasnější hranice určuje. Takovéto obcování duchů, časově tak vzdálených (osm století), jest možno jen v dějinách církve, která vždy v přítomnosti své má jakoby zahalenu i celou minulost, v církvi, kde vnukové s pietou pohlíží na dílo předků. (Vzpomeňme na Innocence III. a Řehoře Vel.) Bylo by zajímavé podati parallelu mezi sv. Augustinem a sv. Tomášem, ale to vedlo by nás daleko.

4. — Co se týče zásad všeobecně filosofických, vede si sv. Tomáš velmi přesně a důkladně při výkladu filosofie aristotelské, užívaje formy syllogistické, mluvy prosté a jadrné. Pravdy přirozené různé od nadpřirozených a učí, že rozdíl tkví v odnášení se k rozumu našemu, nikoli v pravdě samé, neboť Bůh, zřídlo pravdy, jest pravda naprostá. O bytosti Boží nemáme poznání přímého, nýbrž z bytostí stvořených, ovšem nedokonale. Filosofie a theologie jsou vědy různé: ona zabývá se pravdami rozumovými, tato zjevenými. Obě mají za předmět badání Boha a věci stvořené, ale různě si vedou.

5. — Filosofie zkoumá bytnost, vlastnosti a poměry věcí — theologie zabývá se jimi, pokud se odnášejí k Bohu; filosofie povznáší se od zkoumání bytnosti, podstatných vlastností a zákonů věcí stvořených až k poznání Boha, což jest posledním cílem vši filosofie — theologie naopak vychází od Boha a vlastností jeho a sestupuje k tvorům, aby na základě zjevení poměr jejich k Tvůrci vypátrala: postupuje tedy filosofie methodou analytickou, theologie synthetickou. Theologie užívá filosofie ke svým službám, vybírajíc z ní zásady naučné, jimiž pravdy zjevené vysvětluje a ozřejmuje.

6. — Z poznání s m y s l o v é h o, abych přešel k jeho noëticé, vzniká vjem, obraz, představa; výsledkem poznání rozumového jest pak pojem, soud, závěr. Z jednotlivých představ nepoznáme, zda jest poznání naše pravdivé či nikoliv; to lze poznati teprve z představ spojených, pokud je ku předmětům odnášíme a soud o nich buď kladný nebo záporný pronášíme. Poznání, pokud se ku předmětům nadpřirozeným odnáší, děje se dvojím způsobem, totiž jako prosté pojetí pravdy (intellectus) a jako myšlení rozumové (ratio). V poznání rozumovém jest v ě d a.

V m e t a f y s i c e promlouvá sv. Tomáš obzvláště o látce a formě (materia et forma).

7. — V t h e o l o g i i rozeznává sv. Tomáš troji poznání Boha: poznání patřící m n a Boha (visio intuitiva), poznání v ě r o u (cognitio per fidem) a poznání p ř i r o z e n ý m r o z u m e m (cognitio per rationem naturalem). Jsoucnost Boží jest pravdou i v l y r y i rozumu. Není však evidentní, nýbrž musí býti dokázána. Nelze ji dokázati a priori, nýbrž a p o s t e r i o r i.

P s y c h o l o g i e thomistická jest mistrovské dílo zbudované na základech nejlepších názorů starověkých filosofův, ale prolnuté pravdou křesťanskou. Podobně též e t h i k a a p o l i t i k a.

8. — Zkrátka, dějinný význam učitele andělského spočívá v tom, že veškerou moudrost starověku, sva tých Otců, zejména Augustina, a učitele svého Alberta Velikého shrnul v jednotný celek, pevně sečlankovaný a všestranně zpracovaný, a podepřel jím učení křesťanské. Vše, co veleduchové od počátku badání filosofické pravdy snesli, přijato v jeho soustavu a v živou jednotu sloučeno, a naopak vše bludné, co průběhem vývoje filosofie se objevilo, odtud vyloučeno. Není tedy divu, že papež Lev XIII. v encyklice „Aeterni Patris“ doporučil veškerému křesťanstvu jeho moudrost a že novější filosofie křesťanská na jeho základě buduje.

9. — Obzvláště významno jest jeho učení o poměru vědy a víry, filosofie a theologie; neboť z p r o s t ř e d k u j í c í j e h o n á z o r j e s t i d n e s v c í r k v i k a t o l i c k é j e d i n é u z n á v a n ý m. Věda a víra liší se od sebe svým původem i předmětem.

Kdežto víra spočívá na autoritě, víra křesťanská na autoritě nejvyšší — božské pravdivosti, věda spočívá na pouhém rozumu. Non enim fides assentit alicui nisi quia a Deo est revelatum. Věda a víra mají různé předměty nebo aspoň různá hlediska na týž předmět. Základy na př. jsou předmětem víry, nikoli vědy. Mnohé pravdy rozumové, jako jsoucnost Boží, nesmrtelnost duše, jsou zároveň i předměty víry, ale věda i víra, filosofie i theologie, s různého hlediska je zkoumají. Nihil prohibet de eisdem, de quibus philosophicae disciplinae tractant, secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, etiam aliam scientiam tractare, secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis (Summa theol. I. 1. art. 1. ad 2.)

Patrně, že sv. Tomáš učí, že i o základech víry čili, jinými slovy, o theologii možno uvažovati vědecky, respective filosoficky. Jedná se tu o tak zv. praeambula fidei. Cognitio fidei praesupponit cognitionem naturalem sicut et gratia naturam, praví v traktátu De veritate 14. art. 9. Ovšem theologie převyšuje filosofii a pravá filosofie musí býti v souladu s theologií, respektive s věrou zjevenou. Unde et theologia maxima sapientia dici debet, utpote semper altissimam causam considerans; et propter hoc ipsi quasi principali philosophia humana deservit. (C. gen. 1. II, 4.)

10. — Vědecké neboli filosofické poznání základů víry jest podle mínění sv. Tomáše nejen možné, nýbrž i žádoucí. Cognitio fidei praesupponit cognitionem naturalem, praví ve své knize De veritate 14, 9. Základy víry jsou tak zv. předpoklady víry, praeambula fidei, tedy pravdy, jež víře vlastní (tajemstvím) předcházejí.

Naproti tomu opravdová tajemství víry, na př. tajemství nejsvětější Trojice, dědičného hříchu, vtělení Loga atd., nemohou býti předmětem hloubání rozumového. Impossibile et per rationem naturalem ad cognitionem divinarum personarum pervenire; per rationem naturalem cognosci possunt de Deo ea, quae pertinent ad unitatem essentiae, non ea, quae pertinent ad distinctionem personarum; qui autem probare nititur trinitatem personarum natu-

rali ratione, fidei derogat, čteme v Summě I. 32 atd. Rozum ovšem i tu koná, co jest v jeho moci; snaží se tajemství taková obhájití proti námitkám nepřátel a dokázati aspoň jejich možnost (ostendendo non esse impossibile, quod in fide proponitur. C. Gent. I, 9).

11. — Je přirozeno, že sv. Tomáš otevřeně ukazuje p o v ý š e n o s t t h e o l o g i e o p r o t i f i l o s o f i i. Tato může se mylíti, ježto vyvěrá z pouhého rozumu, ona dospívá k jistotě, ježto spočívá na Pravdě samé¹⁾ Přece však obě vzájemně se prolínají. Pravá filosofie nemůže theologii odporovati. Theologie chrání ji od bludů, filosofie podpírá theologii, osvětluje její nauky a bojuje proti odpůrcům.

Literatura. Contra Gent. 5. Aliae scientiae certitudinem habent ex lumine rationis humanae, quae potest errare; haec autem (theol.) certitudinem habet ex lumine divinae scientiae, quae decipi non potest. — **Literatura** o sv. Tomáši jest velmi bohatá. Jmenuji jen několik základních děl: Endres, Thomas v. Aquin, Manz 1910. Willmann, Gesch d. Ideal. II. 74—79. — Rousselot, L'intellectualisme de S. Thomas, Paris 1910. — Dahove, Essai sur le réalisme Thomiste, Lille 1908. — Widtmann, Die Stellung des Th. v. Aqu. zu Avencebrol. — Hertling, Augustinuszeit bei Th. v. A., München 1905. — Vacant, Études comparées sur la philos. de S. Th. d'Aquin et sur celle de Duns Scot, Paris 1899. — Nys, La notion de temps d'après les principes de S. Th. d'Aq., Louvain 1898. — La notion d'espace, ibid., 1911. — Zeiller, L'idée de l'Etat dans saint Thomas d'Aquin, Paris 1910. — Grabmann, Studium der Thomasphilosophie, Jahrg. f. Philos. u. spek. Theol. 1907, str. 127 a násl. Obsahuje četná data bibliografická do r. 1907. — Četné články o filos. sv. Tomáše přináší revue: Hlídky, Vychov. listy, Časop. katol. duchov., Revue Neo-Scholastique, Philos. Jahrbuch, Jahrbuch f. Philos. u. spek. Theol., St. Thomas-Blätter, Revue thomiste, Rivista di filosofia neoscholastica atd.

9. Duns Scot.

OBSAH: 1. Rehabilitace Duns Scotova. — 2. Život. — 3. Literární činnost. — 4. Duns Scot zakladatelem nové školy františkánské. — 5. Jeho kriticismus. — 6. Jeho názory o poměru vědy k víře. — 7. Názorů těch vysvětlení. Dvojitá pravda. — 8. Učení o hmotě a formě. — 9. Universalia. — 10. Scotova noetika a psychologie. — 11. Nauka o duši lidské. — 12. Theodicea.

1. — Zakladatelem mladší františkánské školy filosofické ve středním věku jest Jan Duns Scot, jehož filosofické

názory teprve novějšími studiemi správně jsou posouzeny. Celá starší generace historiků, theologův i filosofů přisuzovala Scotovi různé názory a mínění naprosto nesprávně. Viděli v něm úplného skeptika, výlučného indeterministu, pelagianistu, obhájce tak zv. „dvojí pravdy“ atd. atd. V posledním desetiletí však učený františkán P. Parthenius Minges v řadě speciálních studií, neobyčejně důkladných a kriticky hlubokých, mylné tyto domněnky opravil.¹⁾ Připravuje nad to celkovou studii o Duns Scotovi pod názvem „D. Scoti doctrina philos. et theol. quoad res praecipuas proposita, exposita et considerata“, jež podá nám zajiště ucelený obraz filosofie i theologie Scotovy. Studie P. Mingesa i četné jiné novější studie o D. Scotovi ukázaly též, že rozdíly mezi filosofií sv. Tomáše Aquinského a Duns Scotovou nejsou tak značné, jak se dříve soudilo, že naukové různosti těchto dvou knížat středověké scholastiky hodně byly přeháněny.

2. — O životě Duns Scotově máme velmi málo zpráv. Již rok narození jest nejistý. Dle jedněch badatelů narodil se roku 1266, dle druhých 1274. Pravděpodobnější však zdá se datum prvé. Ani o rodišti jeho není plné jistoty. Disputuje se dosud, uviděl-li světlo světa ve Skotsku, Anglii nebo Irsku. Pravdě asi nejbližší jest mínění, že se narodil v Dunstonu v Northumberlandu na hranicích Skotska. V mladistvém věku (asi r. 1290) přijat byl do řádu sv. Františka a poslán na studie do Oxfordu, kde poslouchal

¹⁾ P. Minges, Die angeblich laxe Reuelehre des Duns Scotus, „Zeitschr. f. kath. Theologie“ 1901, str. 231—257. — Zur Theologie des Duns Scotus, „Theolog. Quartalschrift“ 1902. — Ist Scotus Indeterminist? Mnichov 1904. — Der Gottesbegriff des Duns Scotus auf seinen angeblich exzessiven Indeterminismus geprüft. Vídeň 1907. — Die Gnadenlehre des Duns Scotus auf ihren angeblichen Pelagianismus und Semipelagianismus geprüft, Münster 1906. — Beitrag z. Lehre des D. Scotus über die Univokation des Seinbegriffes. Philos. Jahrb. 1907. — Der angebliche exzessive Realismus des D. Scotus, Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittel. VII. 1908. — Das Verhältnis zwischen Glauben u. Wissen, Theol. u. Philos. nach D. S., Paderborn 1908. Forsch. z. christl. Lit. u. Dogmengesch. VII.

přednášky Rogera Bacona, Viléma Varona a jiných empiriků františkánských. Brzy stal se sám profesorem v Oxfordě a přednášel tu asi od r. 1294—1304; potom odešel do Paříže, získal si tu slavnou disputací doktorátu theologie a přednášel na pařížské universitě do r. 1308, kdy na rozkaz svých představených řádových odešel do Kolína nad Rýnem. Tu však působil jen několik měsícův a zemřel 8. listopadu téhož roku v nejlepších letech mužných.

3. — Literární činnost Scotova byla nad míru bohatá. V Oxfordě napsal důkladné komentáře k logickým spisům Aristotelovým, k pojednání o duši, k metafysice a fysice. Hlavním jeho dílem theologicko-fysickým jest veliký komentář *Super quatuor libros Magistri Sententiarum Quaestiones*, zvaný též *Opus Oxoniense* nebo *Scriptum Oxoniense*. Úvodem do Scotovské filosofie je spis *De rerum principio* čili *26 Quaestiones generales super philosophiam*. O Bohu a jeho bytnosti jedná spis *De primo rerum principio*, *De cognitione Dei* a *Collationes seu Disputationes subtilissimae*. Pařížské práce jeho vydali žáci pod názvem *Reportata Parisiensia* neboli *Opus Parisiense*.¹⁾

4. — Duns Scot právem nazývá se zakladatelem mladší, tedy nové školy františkánské. Dal skutečně duchem svým nový směr studiím ve škole františkánské. Kdežto sv. Bonaventura nejraději se vrací k filosofii Otců, zvláště sv. Augustina, a jen jaksí mimochodem všímá si i módního

¹⁾ Celkové vydání jeho děl vyšlo roku 1639 v Lyoně péčí Lukáše Waddinga, historika řádu františkánského. Od r. 1891 bylo starší toto vydání znovu otisknuto v Paříži. — Spisky *De rerum principio* a *De primo rerum principio* vydány 1910 v Quaracchi s málo kritickým úvodem. — Tamtéž v vyšel v letech 1906—10 *Lexicon Scholasticum Philosophico-theologicum, in quo termini, distinctiones et effata seu axiomatae propositiones philosophiam et theologiam spectantes a B. J. Duns Scot exponuntur*. — V Havru vyšla 1910 a 1911 *Capitalia Opera B. J. Duns Scoti* péčí P. Deodata Marie. Obsažena v nich *Praeparatio Philosophica* a *Synthesis theologica*.

tehdy aristotelismu, kdežto starší františkánští filosofové při universitě pařížské dávali přednost spekulativní metodě filosofické, Duns Scot komentuje a využívá Aristotela a zavádí empirickou metodu oxfordskou i v Paříži. Tim mizí rozdíl mezi františkánskou školou oxfordskou a pařížskou, a vzniká rozdíl mezi směrem dominikánským a františkánským ve filosofii. Směr dominikánský (sv. Tomáš Aquinský) uznává za nejvyšší autoritu ve filosofii Aristotela, františkánský (Duns Scot) upravuje si aristotelskou filosofii s v ý m z p ů s o b e m a oživuje spíše staré theorie scholastické a filosofii sv. Augustina. Dominikáni holdují spekulaci, Františkáni všimají si též hojně empirie.¹⁾ Willmann zajímavě provádí paralelu mezi Duns Scotem a Tomášem Aquinským na jedné, a Kantem a Leibnizem na druhé straně.

5. — A v s k u t k u k r i t i c i s m u s stejně jako u Kanta je také hlavní součástí filosofie Scotovy. Obyčejně nikoho výslovně nejmenuje, ač žáci snadno uhodlí, koho míní, kritisoval téměř všechny své vrstevníky, stejně Tomáše Aquinského, Bonaventuru, Rogera Bacona, jako Viléma ze Studénky (de Fontaines), Middletona, Jindřicha de Gand a jiné. Není pochyby, že toto kritické počínání dodávalo jeho přednáškám zvláštního kouzla a živosti. Ale na druhé straně ovšem stálá polemika, rozbor mínění cizích, jemná argumentace zastíraly jeho vlastní názor filosofický. Upřílišená kritika rozhodně poškozovala pozitivní část jeho práce filosofické. Sloh ve spisech stal se drsným a nejasným, myšlenkový pochod neurovnaným. Spousty jemných distinkcí, vyumělkovanost a zvláštnost názvosloví připomínají dávné boje dialektické. Zájem pro přísné důkazy mathematické, asi vlivem Rogera Bacona, naučil ho přísnému rozlišování důkazů vědeckých a theologických, a získal mu lichotivého titulu „doctor subtilis“.

6. — K nejdůležitějším a nejzajímavějším problémům jeho filosofie náleží p o m ě r m e z i v ě d o u a v ě

¹⁾ Cf. H. Siebeck, Zur Psychologie der Scholastik, Archiv f. G. d. Phil. I. — nebo De Wulf, Histoire Philosophie médiévale. 4. vyd. str. 450—52.

rou čili mezi filosofií a theologií. Duns Scot přísně rozlišuje theologii a filosofii, již pro původ jejich. Původ theologie jest ve zjevení, kdežto původ filosofie jest v rozumu. Haec scientia (theologia) nulli subalternatur . . . Nec ipsa aliam sibi subalternat: quia nulla alia scientia accipit principia ab ipsa. Nam quaelibet alia in genere cognitionis naturalis habet resolutionem suam ultimo ad aliqua principia immediata naturaliter nota. (Sent., prol. 3.) Také předmět obou je zcela různý. Theologie pojednává o pravdách zjevených, filosofie o pravdách rozumových. Obě se různí svou jistotou: při theologii jest jistota naprostá, jež spočívá v pravdivosti Boží. Cum sit duplex prioritas in scientia, scilicet ex nobilitate obiecti et ex certitudine notitiae, haec (theologia) est utroque modo certissima quia habet obiectum nobilissimum et principia secundum se certissima sunt (Reportata, prol. 3). Nad to účel jest různý. Theologie není ani citová, jako u sv. Bonaventury, ani spekulativní, jako v systému sv. Tomáše, nýbrž praktická a umravňující. Je tedy vědou, rozumíme-li tím slovem system určitých poznatkův, ale není vědou v nejprísnejším významu slova, ježto nespočívá na přirozených, evidentních základech. Fides non est habitus speculativus nec credere est actus speculationis nec visio sequens credere est visio speculativa, sed practica. (Sent., prol. 4.)

7.— Názory Scotovy o poměru vědy a víry leckde nesprávně se vysvětlují. Mnozí soudí z přísného rozlišení obou na tak zv. dvojí pravdu, že totiž něco může býti pravdivým v náboženství a nepravdivým ve filosofii, nebo naopak. Nesprávnost toho velmi jasně a na základě všech pramenů dokázal zmíněný již P. Minges ve spise „Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, Theol. u. Philos. nach D. Scotus“. Výsledek jeho práce zní: 1. Jest nesprávně, že podle Duns Scota věda a víra mohou si navzájem odporovati, nebo že něco může býti filosoficky pravdivo, co theologicky jest nepravdivo, nebo naopak. 2. Jest nesprávně, že Duns Scot nekladl váhy na soulad mezi vědou a věrou. 3. Jest nesprávně, že Scot neuznával spekulativní theologie. 4. Ta místa, jež obsahují zdán-

livý odpor mezi theologií a filosofií, jež zdají se obě odporovati nebo filosofii a spekulativní theologii znehodnocovati, značí ve skutečnosti něco zcela jiného. Značí, že učení katolické v některých bodech nesouhlasí s mnohými názory pohansko-arabských filosofův. 5. Jest nesprávně, že Scot uznává jen pokorné podrobení se autoritě Boží a církve, a že zneuznává vědění přirozené oproti nadpřirozenému. Scot myslí pouze, že mnohé filosofické nebo theologické důkazy některých učenců nejsou dostatečné a přesné. Místo nich provádí důkazy jiné a pokládá za důkazné leckteré věty, jež zase jiným filosofům nebo theologům zdály se nedokazatelnými.

Není pochyby, že i Duns Scotovi záleželo na souladu mezi vědou a věrou, byť této dával přednost. Byl tak přesvědčen o podřízenosti filosofie, že nepřipouštěl ani možnosti sporu mezi vědou a věrou. Tvrdil otevřeně, že nic není rozumnějšího — *rationabilius* — než víra ve slova Boží. Mluví-li se o skeptické náklonnosti Scotově, nutno vyznati, že nezáležela snad v pochybování o pravdivosti nauk theologicko-filosofických, nýbrž v kritickém zkoumání obvyklých důkazů pro tyto nauky. Uznává na př. důkazy pro jsoucnost Boží, jak je provedli Aristoteles a sv. Tomáš, ale větší důraz klade na argumenty mravní, praktické. Podobně kriticky zkoumá, po případě neuznává důkazů rozumových, filosofických, pro transsubstanciaci nebo nesmrtelnost duše. Přirozený rozum nutně žádá doplnění svých vědomostí zjevením; rozum zjevené pravdy jen podporuje.

8. — Duns Scot učí, že všechno, vyjímajíc Boha, skládá se z látky a formy. Skládá se tedy z látky (*materia*) i stvořený duch (anděl nebo duše lidská), ale ovšem z látky zcela odlišné od látky tělesné. Tím odchytil se vědomě od učení sv. Tomáše o látce a formě, a připojil se k názoru židovského filosofa Avicembron¹⁾

¹⁾ Ego autem ad positionem Avicembronis redeo, et primam partem, scilicet quod in omnibus creatis per se subsistentibus tam corporalibus quam spiritualibus sit materia, teneo. Cf. *De rer. principio* q. 8. a. 4.

(Salamon Ibn Gebirol, žil kolem roku 1020—1070), jehož ovšem mylně pokládal za filosofa křesťanského. Dokud není látka spojena s formou, nazývá se *materia prima*. Tu však nutno rozlišovati ve trojí: *materia primo prima*, *materia secundo prima* a *materia tertio prima*.

Materia primo prima jest pouhá obecná základna všech věcí konečných, schopná vzíti na se způsoby jednotlivých bytostí. Byť zcela neurčitá, má v sobě jakousi skutečnost, realitu, neboť byla stvořena Bohem. Vůli Všemohoucího mohla by existovati i bez jakékoliv formy. Není žádné jiné látky mimo první, nýbrž jen tato v různých podobách. Není ovšem jediná číselně, nýbrž reálně, ježto každá bytost má svou látku. Si ergo quaestio quaerat, an omnia habentia materiam habeant unigeneam, vel univoce participant materiam, loquendo de *materia primo prima*, dico quod sic . . . Non oportet dicere quod omnia sint idem numero sicut membra unius corporis, quia illa materia non habet unitatem numeralem saltem actu signato sicut semen est unum numero. (De rerum principio qu. 8. a. 4.) *Materia primo prima* je tedy naprosto všeobecná, ježto jest ve všech věcech táž. Svět podobá se obrovskému stromu, jehož kořenem jest *materia prima*, větvemi jsou pomíjivé substance, listy měnivé případy, květy rozumné duše, plody andělé. Strom ten zasadil a pěstuje jedině Bůh.

Materia secundo prima předpokládá formu tělesnou a existuje tedy jen v tělesech. Dicitur *materia secundo prima*, quae est subiectum generationis et corruptionis quam mutant et transmutant agentia creata. (De rerum princ. qu. 8. a. 3.) Jak patrně, odpovídá tato Scotova *materia secundo prima* první látce u sv. Tomáše.

Materia tertio prima slouží posléze za substrát náhodných změn v tělese již skutečném, když umělec nebo vůbec vnější příčina dává nějakému tělesu novou formu, když na př. sochař z kamene zhotovuje sochu.

Podobně, jako rozšířil pojem látky, rozšířil Scot i pojem formy. Každá substanciální forma jest principem určení látky, ne však veškero určení. Jest mnoho

determinujících principův, hierarchicky uspořádaných od forem generických a specifických k formě individuální, poslední a nejvyšší. Každá existující bytost jest jedinečná. Tělesná substance má svou látku a své formy; poznání látky neb formy obecné jest jen výsledkem zkoumání rozumového. *Haec est natura universalis, cujus realitas est in re, sed ratio formalis ab intellectu abstrahente.* (De rerum pr. qu. 18. a. 2.)

9. — Všeobecniny (universalia) jsou trojí: před věcmi jako forma v Bohu, ve věcech jako jejich podstata (quidditas), a po věcech jako rozumem odtažený pojem. Nesprávný je tedy nominalismus, který upírá všeobecninám reální bytí. Poměr mezi všeobecninou a individuem pojímá Scot jinak než starší scholastikové. Nevidí ve všeobecnině formu a v látce princip individualisující, nýbrž míní, že individuum stává se skutečným individuem, přistoupí-li k obecné podstatě individuální přirozenost — *haecceitas*. Jako ze živočicha stává se člověk, když k životnosti přistoupí specifická difference lidství, tak z člověka je Sokrates, když připojí se ještě charakter individualisující, *Socratitas*. Principem individuace je tedy *haecceitas*. Tímto názorem nabyl jedinec ve scotismu velikého významu, hlavně asi vlivem empirických snah ve škole oxfordské. Scot tvrdil již, že úplná jistota o skutečnosti věci předpokládá smyslové poznání. Při tom hájí Scot svoji pověstnou *distinctio formalis a parte rei*, rozdíl formální. Vedle rozdílu reálního (*distinctio realis*), jenž jest mezi věcmi vskutku různými, a rozdílu rozumového (*distinctio rationis*), jenž množí pojmy o téže věci (na př. *cum fundamento in re* nebo *sine fundamento in re*), hájí Scot rozlišení třetí, formální, jež řídí vnitřní složky bytí. Je-li reální rozdíl mezi látkou a formou, není to též rozdíl jako mezi různými formami generickými, specifickými a individuálními téže substance. Nauka Scotova bývá nazývána *formalismus*.

10. — Noëtika a psychologie Scotova jest logickou výslednicí jeho názorů metafysických, které jsme právě stručně vyličili. Zmínili jsme se výše, že Duns Scot vlivem empirismu školy oxfordské kladl velikou váhu

na smyslové vnímání jakožto pramen poznání, ale vedle toho uznával ještě zvláštní intuitivní poznání rozumové. Při tom však zase nejlépe jistě ze všech scholastiků popisuje indukci, základ to věd experimentálních.

11.—V nauce o duši lidské přijímá Duns Scot starší theorii scholastickou o duši jako principu informujícím tělo, ale doplňuje ji t. zv. formou tělesnosti (*forma corporeitatis*), jež tvoří organismus; neboť odlučuje-li se při smrti duše od těla, zůstává tělo přece jen tělem lidským, vyžaduje tedy také formy organisující. Forma ta uzpůsobuje tělo ku přijetí duše rozumové, od níž jest reálně rozlišnou. Duše vegetativní, sensitivní a intelektuelní jest jen trojí formalitou téže skutečnosti.

Pokud se nesmrtelnosti duše týká, myslí Scot, že jí nelze rozumově dokázati, nýbrž že jest jen pravdou víry. Kdyby duše byla bytím o sobě a od těla ve svém bytí neodvislou, pak ani svého bytí tělu dáti nemohla. Ani ostatních důkazů scholastických, na př. o vyrovnávací spravedlnosti a odměně za skutky dobré neb trestu za skutky zlé, nechce D. Scot uznati za úplně dostačitelé.

Z mohutností duševních nejdůležitější jest vůle. Vůle určuje se sama v sobě a neodvisle od předmětu ke svým konům. Proto vyniká mocně nad rozum, jemně může poroučeti a puditi jej, aby se buď k předmětům poznání obracel, anebo se od nich odvracel. Její úkol mravní jest vyšší nežli rozumu; neboť láska k Bohu jest vyšší nežli poznání, zkáza chtěná horší nežli rozumová. Ctnosti mravní vycházejí z vůle jako *habitus electivi*. Podle sv. Tomáše *voluntas ab aliquo objecto ex necessitate movetur, ab aliquo autem non* (*Summa Theol.* I. II. qu. 10. a. 2.), podle Scota však *voluntas nihil de necessitate vult*. Tomáš učí *passivité* vůle oproti dobru, Scot *aktivité*. V podstatě ovšem i Tomáš i Duns Scot docházejí k témuž výsledku, jak dokazuje P. Minges ve zmíněném spise „*Ist D. Scotus Indeterminist?*“ na straně 112. (*Beitr. z. Gesch. d. mittel. Philos.* V, 4, 1905).

12.—V theodiceu nepodává Duns Scot žádných nových důkazů pro jsoucnost Boží. Nejvyšší pojem, jež možno vysloviti o Bohu, jest nekonečné bytí.

Jako bytí takové není Bůh ani bezprostředně zřejmý ani apriorně dokazatelný, nýbrž jen pomocí příčinnosti, účelnosti a dokonalosti: Tu jeví se Bůh jako prvý a jediný v každém ohledu. Bůh jediný jest jednoduchý, kdežto vše ostatní skládá se z látky a formy.

Rozum lidský nestačí k tomu, aby dokázal zcela pevně v š e m o h o u c n o s t Boží; možno prý ovšem dokázati vyšší moc než u příčin stvořených, ale nikoliv, že by Bůh bez jejich spolupůsobení vše mohl. Také při Bohu jest prý vůle vyšší nežli rozum a svoboda jest podstatným attributem každého chtěného konu Božího. Božské ideje nejsou prý podstatou samého Boha, nýbrž objektivními představami stvořenými v rozumu Božím.

Všecky bytosti stvořené závisejí svou existencí na vůli Boží, ovšem na vůli za přispění rozumu. Nesprávně by tedy bylo souditi, že Scot zašel ve svém voluntarismu tak daleko, jako by soudil, že ve vůli Boží jest j e d i n á norma dobra nebo zla. Tvrdí naopak, že existuje zákon přírodní, výron božského rozumu. Ovšem rozlišuje tu zase zákony zcela přesně a neúplně přirozené, aby vysvětlil na př. obět Abrahamovu ve Starém zákoně. P. Minges dvěma studiemi¹⁾ zase snaží se dokázati, že se D. Scot v základě neodchýlil ani v těchto názorech od nauky thomistické.

¹⁾ Der Gottesbegriff d. D. Scotus auf seinen angeblich exzessiven Indeterminismus geprüft (Videň 1906) a Beleuchtung von Objekt, Umständen und Zweck für die Sittlichkeit eines Aktes nach D. Scotus (Philos. Jahrb. 1906).

VĚDA A VÍRA.

ODDÍL ČTVRTÝ.

SCHOLASTIKA XIV. A XV. STOLETÍ.

SCHOLASTIKA XIV. a XV. STOLETÍ.

Hlava 1. Scholastický terminismus.

Hlava 2. Snahy mystické.



1. Scholastický terminismus.

OBSAH: 1. Škola Duns Scotova. — 2. Terminismus. — 3. Petr Aureolus. Durand ze St. Pourçain. — 4. Vilém Occam. — 5. Jeho spisy filosofické. — 6. Nauka terministická. — 7. Nominalismus a terminismus. — 8. Štěpse. — 9. Psychologie Occamova. — 10. Vliv terminismu na vědecké snažení XIV. stol.

1.— Mohutný duch Duns Scotův, ač působení jeho bylo tak krátké, dovedl přece soustřediti a zlaskati pro své učení značnou řadu nadšených žákův a vytvořiti tak samostatnou školu filosofickou. Bohužel však žáci chtěli překonati mistra v jeho kriticismu i formalismu, a nahromadili tolik abstrakcí a subtilností, že nutno přesně lišiti filosofii Scotovu a scotismus jeho stoupenců.¹⁾

2.—Proti těmto žákům Scotovým a filosofickému jejich směru vystoupila nejen mocná škola sv. Tomáše Aquinského, nýbrž vznikl i filosofický směr naprosto opačný, reakce zase upřilušující, t. zv. **terminismus**, který

¹⁾ Prvý ze žáků Scotových byl Frant. de Mayronis, který dobře byl nazván „magister acutus abstractionum“, ježto skutečně co nejvíce přeháněl zásady svého učitele. Z ostatních žáků jmenujeme ještě Antonína Andreae († 1320), zvaného doctor dulciffuus, Jana de la Rive, Jana de Bassoles, Mikuláše de Lire z řádu františkánského. Z kléru světského hlásali scotismus Walter Burlaeus († 1342), doctor planus et perspicuus, Alexander z Alexandrie († 1314, vykladatel Aristotelovy Metafysiky, Lyceta z Brescie, který kommentoval Opus Oxoniense, a konečně Mikuláš de Orbellis († 1455), jehož výklad Sentenci byl oblíbenou příručkou filosofickou po celé století patnácté.

mnozí historikové filosofie neprávem stotožňují s nominalismem. Terministé chtěli omeziti příliš četné distinkce metafysické ve filosofii scotické. Šli však ve svém hesle: *Pluralitas non est ponenda sine necessitate* tak daleko, že místo zjednodušení zničili takoruka metafysiku. Náhradu hledali v logice, jež však změnila se jejich postupem v čirou sofistiku a rozmnožila přes-
 příliš názvosloví filosofické. Vedle toho rozmohla se v terminismu také snaha po omezení pravd rozumových, jakýsi skepticismus směru Duns Scotova.

Příčinu a důvod vzniku terminismu možno hledati vedle zmíněné již reakce proti scotismu také v mocném směru empirickém doby rozkvětu scholastiky, zvláště ve františkánské škole oxfordské. A je zajímavé, že mocná tato tendence objevuje se do dnes ve filosofii anglické.

3. — Cesty k terminismu, jedinému to originálnímu směru filosofickému pozdní scholastiky, upravovali dva mnichové: Františkán Petr Aureolus († 1321) a dominikán Durand de St. Pourçain († 1332). Prvý z nich byl svým kritickým postupem věrným žákem Duns Scotovým. Odmítaje upřílišený realismus a zdůrazňuje jedinou existenci individuálního, popíral reálnost všeobecnin, reální rozlišení mezi bytím a bytností, duší a jejími mohutnostmi. Durand de St. Pourçain, zvaný *doctor resolutissimus*, pokládal jednotliviny za hlavní pramen veškerého poznání rozumového. Všeobecniny odvozoval jen z porovnání jednotlivin. Největší jasnost a přesnost poznávací viděl v poznání smyslovém.

4. — Vlastním tvůrcem terminismu byl však teprve žák Duns Scotův, „*venerabilis inceptor*“ nového učení, františkán Vilém Occam, zvaný též *doctor singularis*. Narodil se v anglické vesnici Occamu v hrabství Surreyském mezi rokem 1270—1280. V Oxfordě i v Paříži byl věrným žákem Duns Scotovým. Kdy vstoupil do řádu františkánského, nedá se určit. Kolem roku 1320 vynikl jako učitel university pařížské. Nové názory jeho, jakož i odpor proti autoritě církevní získaly mu veliký počet žákův a stoupencův. Stolicí učitelskou opustil po roce 1323 a věnoval se politice a bojům náboženským. Ve

sporu papeže Boniface XIII. s Filipem Sličným přidal se na stranu Filipovu. Papeži upíral jakoukoliv přímou či nepřímou vládu nad světskými knížaty. Hájil disciplinární reformy t. zv. spirituálů mezi františkány a ostře vystoupil proti papeži Janu XXII. Když byl povolán k zodpovědnosti před církevní tribunál v Avignoně a uvězněn, vysvobodil se z vězení a uprchl se svými přívrženci Michalem de Césénem a Bonagratiem z Bergamu k Ludvíkovi Bavorskému, jemuž pravil: Tu me defendas gladio, ego te defendam calamo. Vilém z Occamu zemřel asi r. 1347 v Mnichově.

5.—Vědecké jeho práce a nové názory filosofické spadají do první doby jeho života. Jsou to: *Quodlibeta septem*, *Summa totius logices seu Tractatus logices*, *Super quatuor libros sententiarum*, *Quaestiones in libros Physicorum*, *Expositio aurea super totam artem veterem, videlicet Porphyrii praedicabilia et Aristotelis praedicamenta*.

6.—Hlavním novotářstvím ve filosofii Occamově byla jeho nauka terministická. Veškeré poznávací představení jest znamení, jež jako takové zastupuje předmět označený. Toto znamení jest přirozené oproti znamení umělému, řeči a písmu. Jest trojí druh poznání: poznání smyslové, poznání intelektuelní intuitivní a poznání intelektuelní abstraktní. Jak na první pohled patrné, hlásí se tu k slovu základní dualismus scholastický: smysl a intelekt. Nejdůležitější ovšem jest otázka, jaký jest vztah mezi znaméním a věcmi znamenánými (označenými), t. j. mezi našimi poznatky a objektivní realitou. Occam odpovídá, že poznání intuitivní, ať smyslové nebo rozumové, dosahuje věcí skutečně tak, jak existují mimo nás. *Notitia intuitiva est talis notitia, virtute cuius potest sciri, utrum res sit vel non sit . . . Similiter notitia intuitiva est talis qua, cum aliqua cognoscuntur, quorum unum inhaeret alteri, vel unum distat ab altero loco . . . statim virtute illius notitiae incomplexae illarum rerum sciret, si res inhaereat vel non inhaereat, distet vel non distet, et sic de aliis veritatibus contingentibus* (Quod. VI. q. 6.). *Propositio contingens potest cognosci evidenter ab intellectu, puta haec albedo est, et non*

per cognitionem abstractivam, quia illa abstrahit ab existentia per intuitivam. Ergo realiter differunt. (Ibidem V. q. 5.)

Jak je tomu však při pojmech abstraktních? Mimo nás, praví Occam, nemají vůbec žádné hodnoty, ježto abstraktní a všeobecné neexistuje ve skutečnosti. Všeobecnina má svým terminem, znamením, představu vnitřní; proto nesmíme také přenášeti reální zákony, ovládající zjevy světa ideálního, do skutečné přírody. Všeobecniny jen zastupují v duchu řadu jednotlivých věcí, kterým tuto všeobecninu přičísti můžeme. Všeobecninami pochopujeme zjevy, jako by byly společny více věcem, a výsledek toho slouží nám jako předmět našeho usuzování. Nemá-li však pojem abstraktní hodnoty reální, neplyne z toho nikterak, že by neměl ani hodnoty ideální: v usuzování našem jsou zajisté pojmy obecné a společné. Všeobecnina není tedy ani pouhé slovo (*vox*, *nomen*), ani nějaký *flatus vocis*, nýbrž předmět pojatý, náhrada za větší nebo menší počet realit jednotlivých, individuálních. Jest tedy všeobecnina *terminus*, *intentio* nebo *suppositio* . . . *posset esse opinio, quod nihil est universale ex natura sua*, sed *tantum ex institutione, illo modo, quo vox est universalis*, sed *haec opinio non videtur vera*. (In lib. Sent. I. dist. 2. q. 8.)

V „*Tractatus logices*“ L. I. a. 15. píše Occam zcela jasně: *Quodlibet universale est intentio animae, quae secundum unam probabilem opinionem ab actu intelligendi non distinguitur; unde dicunt, quod intentio, qua intelligo homines est signum naturale significans hominem, ita naturale, sicut gemitus est signum infirmitatis vel doloris; et est tale signum quod potest stare pro hominibus in propositionibus mentalibus*. A na jiném místě téže knihy čteme: *Intentio animae dicitur universalis, quia est signum praedicabile de multis*. (Ib. L. I. c. 14.)

7.— Právem tedy, jak patrně, někteří novější historikové dějin středověké filosofie, zvláště de Wulf, nazývají Occamovo učení o všeobecninách terminismem nebo intentionalismem, ježto pseudonominalismus Ros-

celinův nebo Abaelardův jest nauka zcela rozdílná od názorův Occamových. De Wulf tvrdí, že nominalismus v pravém slova smyslu nemá vůbec zástupců ve scholastice. „Pour le rencontrer, il faut franchir le moyen âge et chercher dans les philosophies non spiritualistes, qui suppriment toute diversité de nature entre la sensation et la pensée.“ (De Wulf, Histoire de la Philos. médiévale, Paris 1912, str. 521.)

8. — Occamův terminismus v důsledcích svých nutně vedl ke skeptickému nazírání na rozum lidský, čímž Occam se projevil věrným a důsledným žákem svého mistra Duns Scota. Zrovna jako tento, i Occam rozlišoval materiální předmět filosofie od theologie. Rozumu lidskému nepřiznával pevné jistoty v nejvyšších otázkách, zvláště v otázkách víry. Jsoucnost Boha, jeho jednotu a nekonečnost atd. nemožno prý rozumově vůbec dokázati; jen Zjevení podává nám pravdu a jistotu. Vlastnosti Boží stotožňuje Occam úplně s podstatou Boží a učí, že jsou to jen různá jména pro tutéž věc. Není prý také žádných důkazů pro nevěčnost světa; svět věčný jest pojem o sobě úplně možný. Ani nehmotnosti a nesmrtelnosti duše nemůže prý pouhý rozum dostatečně dokázati.

Rozšířil tedy, jak patrně, Occam hodně oproti Duns Scotovi uzavřené území pravd rozumu pouhému nedostupných, ale krácel jen logicky po cestách skeptického nazírání svého učitele. Mezi soustavou Duns Scotovou a Occamovou je rozdíl pouze stupňový, nikoliv podstatný, praví dobře De Wulf v díle cit. str. 515. Stöckl¹⁾ pak dodává, že Occam nad to ještě zavedl leckteré theorie protirozumové v theologii, na př. že by Bůh byl mohl se vtělit i v kámen, a tím že dal odpůrcům zbraň, aby mohli tvrditi, že pravdy theologické nemožno rozumově dokázati, nýbrž že jsou přímo proti rozumu. Tomu dobře nasvědčuje výrok Occamův, že články víry pro sapientibus mundi et praecipue innitentibus rationi naturali nemají ani pravděpodobnosti.

¹⁾ Gesch. der Philos. d. Mittelalters, II. vyd., str. 986 n.

9. — V p s y c h o l o g i i uznává vedle duše intellectionální (anima intellectiva) věcně různou duši sensitivní (anima sensitiva) a tělesnou formu (forma corporis). Duše sensitivní je s tělem spojena *circum spectively*, tak že její jednotlivé části dli v jednotlivých částech těla. Náleží tedy k tělu a s ním i zachází. Naproti tomu duše intellectionální je s tělem spojena *definitively*, t. j. v každé části je celá. Rozdíl mezi oběma dušemi dokazuje prý neustálý boj mezi rozumem a smyslností, jehož by nebylo, kdyby tu byla substance jediná.

S těmito názory souvisí i jeho *voluntarismus*. Vůle zasahuje i do dějů poznávacích, a Occam tím, že směřuje jednání svobodné se spontánním, učí absolutní *auto-determinaci* vůle. Ježto pak vůle jest podstatou duše a podstata věci {nemůže se měnit, není možno uznati stupňů při volnosti. Zbytečnou je tedy otázka primátu vůle nad poznáním. Absolutní autonomie vůle u Boha činí z vůle Boží suverenní rozhodování mezi zlem a dobrem. Není-li tedy ani dobra ani zla o sobě, nýbrž ze svobodné vůle Boží, nemůže ovšem pouhý rozum a pozorování přírody hlásati nějaké zákony mravní. Nemožno tedy ani rozumově dokázati, že Bůh jest posledním a nejvyšším cílem vůle lidské. Nelze také proto dokázati, že jen Bůh uspokojuje lidskou touhu a vůli, ježto cíl nadpřirozený nedá se odůvodniti rozumem přirozeným. — Tak Occam.

Učení Occamovo, jež v četných bodech odporuje nauce církevní, bylo odsouzeno 25. září 1339 autoritou církevní a filosofickou fakultou university pařížské 29. prosince r. 1340.¹⁾

¹⁾ Spisův Occamových v novějším vydání dosud nemáme. Jeho *Kommentář k Sentencím* byl vydán v Lyonu 1483 a 1495. — *Quodlibeta* v Paříži 1487 a ve Strassburku 1491. — Spisy logické vydány několikráte v Paříži, Bologni a Benátkách v XV. a XVI. století. — O nauce Occamově pojednávají Stöckl v díle cit.; Prantl, *Der Universalienstreit im XIII. Jahrhundert*, Mnichov 1864 a v *Gesch. der Logik* III. Str. 327—430; Siebeck, *Occam's Erkenntnislehre in ihrer histor. Stellung*. (Arch. f. Gesch. d. Phil. 1897.) — B. Mischioiti, *Breve saggio sulla filosofia di G. d' Occam*, Freiburg 1908. — A. Kühmann, *Zur Gesch. d. Terminismus*, Lipsko 1911. — Fr. Kropatschek, *Occam u. Luther*, 1900. — Wulf, *Histoire de la phil. méd.* Louvain 1912.

10.— Occamův terminismus způsobil veliký rozruch ve vědeckém snažení čtrnáctého století, zvláště při universitě pařížské. Již za života Occamova vznikla mohutná škola jeho žákův a stoupencův a veškerý zákazy occamismu zdály se býti marny. V necelých 7 letech byl occamismus (*contra novas opiniones quorundam, qui vocantur Occhamistae*) třikrát přísně odsouzen a zapověděn, ale přes to bujel plnou silou dále. Při universitě pařížské většina profesorův artistické fakulty hlásila se k occamismu tajně nebo i veřejně. Ba sám rektor university Jan Buridan († po roce 1350)¹⁾ postavil se otevřeně v boj za Occamův terminismus.

Jako universita pařížská, tak i jiné tehdejší vysoké školy prohlásily se zřejmě pro učení Occamovo. Ve Vídni a v Kolíně velmi brzy po smrti Occamově počal se ujímati jeho terminismus ve formě Buridanově. V Heidelbergu r. 1406 Jeronym Pražský bojoval proti rektoru university Marsilovi d'Inghen († 1396), který tam byl zaváděl Occamův terminismus.

Také vynikající přírodovědec té doby, Albert Saský (de Saxonia, † 1390), jehož názory fyzikální a mechanické měly veliký vliv na theorie Leonarda da Vinci, Kopernikovy a Gallileovy, byl ve svých filosofických názorech terministou. Petr z Ailly, kancléř university pařížské a později biskup a kardinál v Cambrai,

¹⁾ Jan Buridan byl žákem Occamovým. Rektorem pařížské university stal se r. 1328 a po celé čtvrtstoletí těšil se vynikajícímu postavení při fakultě artistické. Všecky zákazy occamismu nevadily mu, aby učení terministické šířil co nejusilovněji. Zanechal spisy: *Summa de dialectica*, *Compendium logicae*, komentáře k fysice a metafysice a ethice Aristotelově, jakož i pojednání o duši a *Parva Naturalia*. Nejvíce pracoval o problému vůle, háje psychologický determinismus. Vůle poddána prý jest určujícímu vlivu rozumu. Mezi dvěma dobry nutně volíme to, jež zdá se nám lepším. Tím však neruší se nikterak sebeurčení vůle, jež voliti může v době jiné, může úsudek svůj změnit. Odtud známý „osel Buridanův“, který hyne hladem mezi dvěma stejnými otýpkami sena. Avšak ve spisech svých Buridan tohoto příkladu nikde neužil.

nazvaný *Aquila Franciae*, přidržel se v celku názorův Occamových, ale snažil se *mystikou*, t. j. zkušeností vniternou oproti smyslné, naléztí jakousi střední cestu mezi dogmatismem na straně jedné a skepsí na straně druhé.

Z ostatních stoupenců terminismu zmiňují se ještě o třech vynikajících theoreticích národohospodářských ve XII. stol.; je to Mikuláš z Oresme († 1382), který přeložil do francouzštiny Aristotela, Jindřich Hessenský při universitě vídeňské, jakož i Jan Dorpov z Leydenu, který vydal dobrý komentář ke spisům Buridanovým.

Nauku Occamovu v ucelený přehledný system zpracoval „poslední scholastik“ Gabriel Biel, učitel theologie v Tubinkách, ve spise „*Collectorium circa quatuor Sentent. libros*“. Spis Bielův četli Martin Luther a Melanchthon, a není pochyby, že měl značný vliv na jejich učení. Gabriel Biel zemřel r. 1495.

2. Snahy mystické.

OBSAH: 1. *Vznik mysticismu.* — 2. *Petr z Ailly.* — Jan Gerson. — 3. *Mystika Gersonova.* — 4. *Jan Ruysbroeck a Dionys Chartreuský.* — 5. *Eckhart.* — 6. *Mystika Eckhartova.* — 7. *Jeho bludy.* — 8. *Škola Eckhartova.* — 9. *Theosofický racionalismus Raymunda ze Sabunde.*

1.—Ježto terminismus nemohl prospěti snahám theologickým, chovaje se k nim zcela indifferentně, hledala theologie pomoci jinde a oživila dávné *snahy mystické*. Bezvýslednost sporů filosofických vedla k prohloubení života kontemplativního. Snahy mystické věrně charakterisují slova Tomáše Kempenského v knize o „Následování Krista“: „Veliký to věru od nás nerozum, že zanedbáváme, co nám jest užitečno i potřebno, a raději si všímáme věcí všetečných a škodlivých . . . A co jest nám konečně po všelijakých otázkách školských? Ke komu věčné Slovo mluví, vybaví se sám ze všelijakých domněnek.“ („Násl. Krista“, hl. I. kap. 3, odst. 1. a 2.)

2. — K mystikům možno již připočísti výše zmíněného Petra z Ailly, jenž ve spisech *Speculum con-*

siderationis a Compendium contemplationis ličí stadia mystické kontemplace po vzoru Richarda od sv. Viktora. Daleko však důležitější a pro snahy mystické přímo význačný jest žák Petrův, kancléř pařížské university Jan Gerson (1362—1429), který hrál velmi důležitou roli na sněmu kostnickém. Gerson byl také nakloněn terminismu, ale nedošel až k výstředným důsledkům jeho, nýbrž naopak shledával nejkrásnější soulad mezi vědou a věrou, filosofií a theologií. Cíle obou jsou ovšem různé, kdyžť filosofie touží po věděni, theologie po víře, ale tím právě se doplňují. Filosofie poznává omezenost lidského věděni, theologie pak tento uzounký obzor rozšiřuje a potvrzuje. Než nade všechno filosofické hloubání a rozumování vyniká láska k Bohu a touha po pokání. Poenitemini et credite Evangelio, bylo jeho heslem. Proto také větší důraz klade na theologii mystickou oproti spekulativní, neboť ona právě vede ke spojení s Bohem, k bezprostřednímu prožití božských pravd. Nikoliv pojmové poznání, nýbrž nazírání na Boha zaručuje nejvyšší poznání a nejvyšší blaženost.

3.— Gerson ve své snaze po harmonickém spojení mystiky se spekulací podobá se velmi sv. Bonaventurovi, ale rozdíl je veliký ve formě. Oproti tichým františkánským snahám sv. Bonaventury vidíme u kancléře Gersona ráz bojovný. Ať mluví jako theolog, filosof nebo mystik, vždy vidíme kancléře pařížské university, který řídí Sorbonnu a ovládá myšlenkově křesťanský svět. Stejně rázně vystupuje proti scholastickým formalistům jako proti nominalistickým terministům. V knize *De concordia metaphysicae cum logica* dokazuje, kterak neprávem první objektivují bytí v poznání našem, druzí pak uznávají jen pouhá slova a termíny. Přicházíme ovšem činností abstrahujícího rozumu ku všeobecnosti, ale tato kotví v jednotlivostech, z nichž ji odvozujeme. Spisem *De consolatione theologiae* bojuje stejně důrazně proti sofistům, jako proti falešným mystikům, a rozlišuje přesně jistotu nadpřirozenou a přirozenou neboli mravní. V knize *De oculo* rozlišuje nazírání na Boha intuitivní čili tvář v tvář, spekulativní čili abstraktní

a nubilární čili neurčité. Poslední je společno všem lidem, abstraktní lidem veliké ctnosti, první jest výsadou andělův. Intuitivně nazíráti na Boha bude nám popřáno „tandem in patria“. Pro toto přesně křesťanské stanovisko mystické nazván byl Gerson „doctor christianissimus“. Nejdůležitějším jeho spisem mystickým jest *Tractatus de elucidatione scholastica mysticae theologiae*. Díla jeho vydána posledně v Antverpách 1706.

4.—Vedle Gersona vynikli ještě jako spisovatelé mystičtí Jan Ruysbroeck († 1381), přímým Podivuhodný, jehož kniha *De ornatu spiritualium nuptiarum* líčí nádhernými slovy povznesení duše k Bohu, a Dionysius Chartreuský († 1471), zvaný „doctor exstaticus“. V četných spisech svých zabývá se filosofií, theologií a mystikou, uče, že všecko vědění směřuje k osvětlení života kontemplativního. Veškeré poznání spekulativní jest jen předchůdcem činnosti života vnitřního.¹⁾

5.—Nejsměleji a způsobem nad jiné zajímavým hlásal mystiku vlastní tvůrce a původce německé mystiky mistr Eckhart (narodil se po roce 1250 a zemřel 1327), žák Alberta Velikého. Byl krátký čas učitelem v Paříži a v Římě, potom provinciálem řádu dominikánského v Kolíně n. R., odkudž jezdil po celém Německu a kázal v nejrůznějších místech. Brzy se však prohlásilo, že v kázáních jeho jsou bludy, a Eckhart nucen odvolati. Bulla papežská, jež odsuzovala ze spisů jeho 28 vět jako bludných, nezastihla ho již na živu.

Eckhart přihlížel ke svým předchůdcům sv. Augustinovi, Albertu Velikému, Tomáši Aquinskému, zvláště však k Dionysiu Pseudoareopagitovi (z konce VIII. stol. po Kr.). Učení své oděl novou originální formou, kterou hluboce uchvátil své současníky. Nemínil jako scholastikové filosofií svou hájiti církve a jejího učení, nýbrž v prvé řadě starati se a pečovati

¹⁾ A. *Mongel*, Dionysius der Karthäuser, sein Leben, sein Wirken, eine Neuausgabe seiner Werke, Mülheim a Rh. 1898.

o duševní blaho křesťanův a ukázati jim nejsnazší cestu ke spojení s Bohem. Proto usiloval hlouběji proniknouti ideu Boha a ukázati na vznešenost lidské duše a její mohutnosti.

Co možno vyjádřiti slovy — tak učí — chápou nižší mohutnosti duše, ale její nejvyšší mohutnost touží dál, chce proniknouti až k původu, z něhož vyšla, a tuto mohutnost duše nazývá pak Eckhart „fünkeln der sêle“, božskou jiskérkou v duši lidské.

Tato „jiskérka“ nespokojuje se s ničím stvořeným, rozděleným, nýbrž touží po absolutnu, po Jednotě, která nemá již ničeho mimo sebe, touží zkrátka po Bohu, jak jest sám v sobě. „Jl nestačí,“ píše Eckhart, „Otec, Syn neb Duch sv., tři božské osoby, pokud každá z nich ve své zvláštnosti trvá. Ano, pravím: tomuto světlu nestačí též, když božská přirozenost se v něm tvořivě zrozuje. Ano, dím ještě víc, třebas to znělo sebe podivněji, dím docela vážně, že tomuto světlu nestačí jednotná, v sobě spočívající božská bytost, jež ani nedává, ani nepřijímá — ono chce znáti, odkud tato bytost, ono chce do čirého dna, do tiché pouště, do níž nikdy nic rozlišného nehledělo, ani Otec ani Syn, ani Duch sv.; — teprve v Nejvnitřnějším, kde není nikdo domovem, ono světlo se upokojí a vroucněji mu přináležel nežli sobě samému. Neboť toto dno jest všl rozlišnosti prostá tišina, jež nehybně v sobě samé spočívá, uvádějíc všechny věci v pohyb . . .“

Cílem Eckhartovy mystiky jsou slova Kristova: „Chci, aby všichni jedno byli, jako i my jedno jsme . . .“, a tím liší se značně od mystiků románských (Bonaventury, Bernarda atd.), kteří pojímají zasnoubení duše s Bohem symbolicky, kdežto Eckhart touží po skutečném zániku duše v Bohu.

Chceme-li jasně pochopiti spekulaci Eckhartovu, nutno, jak patrně, vyjít z jeho psychologie, která je vskutku pramenem eckhartovské mystiky. (A není věru snadno z četných kázání, traktátů, průpovědí a posicí Eckhartových, které jsou nad to přeplněny interpolacemi, opravami a doplňky prepisovatelů, vyloupnouti přesně jádro jeho nauky. Spisy Eckhartovy souborně vydal roku 1857 Fr. Pfeiffer v II. svazku díla

„Deutsche Mystiker“, ale je to materiál velmi nepřehledný a málo zpracovaný.)

6.— D u š e, jednoduchá to forma těla, má dvojí m o h u t n o s t: n i ž š í, vnější to smysly, a v y š š í, pamět, rozum a vůli. Činnost duše závisí sice na orgánech, ale v podstatě duše jich není, a tam tedy není ani činnosti, tam vniká jen Bůh. Má tedy duše dvojí stránku: jednu pro tento svět a druhou pro Boha; duše jest takto středním členem mezi Bohem a tvory.

Nejvyšší činností duše jest p o z n á n í, t. j. stupňovité abstrahování od mnohosti a hmotnosti. K plné pravdě pak dospívá teprve poznání nadrozumové. Toto není již pouhou silou duše, nýbrž duší v její podstatě a celistvosti. Poznání jest základem blaženosti, neboť poznání je sjednocení s předmětem poznáním

V p o z n á n í je tedy právě s j e d n o c e n í s B o h e m. Proto jest toto poznání nadsmyslné, slovy nevyjadřitelné, nadpřirozené proniknutí časem i prostorem, nezpůsobené člověkem, nýbrž samým Bohem. Proto jest to zároveň nepoznávání, slepota, nevědomost. Dle formy však jest to přece jen poznání, ovšem nejvyšší, k němuž jsme dostoupili po stupních poznání konečného. Proto volá Eckhart: „Vzrůstajte v poznávání! Ich râte iu, swestern und bruodern, daz ir wahsent an bekentnis . . . Nemůžete-li však pochopiti božskou přirozenost, sô gloubent an Kristum, následujte ho a budete spaseni . . .“ Patrně z tohoto citátu, že poznání pravdy nadempirické nazývá Eckhart v ě r o u. Když totiž rozum dospěl k hranicím svého poznání, zbývá nadsmyslno, kde vůle, božským světlem ozářená, vrhá se v „nevědomost“, opouštějíc vše pomljející, a obrací se jediné k Bohu.

Theologie Eckhartova jest úzce spřízněna s názory Dionysiovými. Bůh sám v sobě sluje b o ž s t v í m; jako projev na venek, pokud se totiž v tvorech projevuje, slove B ů h. Jako mezi nebem a zemí, tak je rozdíl mezi Bohem a božstvím. Bůh vzniká a zaniká, božství však nikoliv. Bůh vzniká, když tvorové ho vyslovují, v člověku zaniká, když člověk opět všecky tvory přivede zpět k božství. Bůh působí, kdežto božství je prosto vši činnosti, všeho určení a tvaru; jeho

přívlastkem jest bytí. Tyto dva termíny, Bůh a božství, nerozlišuje však Eckhart vždy přesně, nýbrž přechoasto je směšuje. Bůh (božství) nemá přívlastků, jest nepochopitelný a nevýslovný; každý praedikát ničí jeho pojem, proto nesmíme mu dávat ani nejvyšší praedikát bytí; jest tedy nic, ne-duch, ne-osoba, ne-obraz, ale zároveň jako negace negací, neomezená možnost, jež nepostrádá žádného druhu bytosti, v níž vše není jedno, ale Jednota. Bůh, jako absolutní božství, nemohl se zjevit, proto zjevil se v osobách: prazdroj věcí je Otec, praobraz věcí v něm je Syn a jeho láska k tomuto praobrazu jest Duch sv. Osoby splývají v jedno společnou božskou přirozeností. Z ní vyplývá Trojice věčným processem a zase se v ni vrací. Věčný process v Bohu jest princip věčné Dobrotы a Spravedlnosti.

Přívlastky tedy náležejí jedině Bohu již zjevenému. Život Boží jest poznávání sama sebe. On musí působiti a sebe poznávati, jako Dobrota musí se sdělovati. V jeho podstatě jest, aby chtěl nejlepší. On jest Láska, ale miluje jen sebe, neboť v sobě nalézá vše ostatní.

7.—V intuici Eckhartově těžko věru lze již poznati nauku církevní. Vždyť osoby božské dle eckhartovské mystiky jsou jen jakási stadia processu božství. V Otci mají věci vznik. Ve věčném vytékání, v němž se rodí Syn, vytekly i předobrazy věcí. Ideje věcí byly tedy od věčnosti v Bohu, proto jsou různé od věcí v času vyšlých, stvořených. Všecko stvoření je vzhledem k ideím konečné, vzhledem k Bohu ovšem nekonečné. Mezi vším stvořeným je duše nejvznešenější, neboť ona jediná ví, že Bůh je ve všem. Všecky věci stvořeny jsou pro člověka, aby je zase přivedl k Bohu zpět. To se děje dvojím způsobem: poznáním činí duše věci svým majetkem, pokrmem pak je přetvořuje ve své tělo, jež vstane z mrtvých a s ním tedy všecky věci, a vrátí se v prazdroj. Veškero stvoření je tedy jediný člověk, jehož Bůh od věčnosti musí milovati, a ten člověk je Bohem, Kristem. Duše není dotud klidna, pokud nespočívá v Bohu, jenž jest její první formou, zrovna jako tvorové nikdy neustanou,

dokud nevejdou v lidskou přirozenost a jí v první formu, totiž Boha.

Aby mohla duše spočinouti v Bohu, musí člověk zbaviti se všeho stvořeného. Vyšínouti se pak nad toto nic Stvořeného a bezprostředním nazíráním splynouti s Absolutnem, toť nejvyšší mravní cíl, toť nejvyšší princip Eckhartovy etiky. Vzorem našim je Kristus jako člověk a jako Bůh. Jako člověk ukázal nám svým ctnostným životem cestu k Bohu; jako Bůh vede nás k Jednotě všech tří božských osob. Tam je duše jako v pravzoru jedno s Bohem. „Nejvyšší slasti,“ píše mistr Eckhart, „bude zánik v tomto ničem pravzoru. Tam ztratí duše svoji působnost . . . Člověk nežádá si již ničeho, ani svatosti, ani odplaty. Jeho život jest životem Božím. Duše žije v Bohu jako v sobě rovném. Posvěcení člověka je zplození Boha v duši. Mravní jednání je znovuzrození Syna v duši . . . Hříšníci jsou plni tvorů; má-li však Bůh vejíti do duše, musí z ní vše stvořené ven; to děje se odloučením, mlčením, kdy duše vrací se od svého pravzoru. Bůh nás nechce postrádati, jako my jeho; neboť v nás a námi se jeho láska uplatňuje . . .“

Čistě mystické prvky Eckhartovy nauky jsou: nejvyšší činností duše jest bezprostřední intelektuální nazírání, popření bytí všeho konečného, požadavek vzdání se vlastního já, a konečně učení o úplném splnutí s Bohem jako nejvyšším cílem. Mystika Eckhartova jest do nejvyšší míry odvážná, nebojí se smělých myšlenek, nevystříhá se paradox, nýbrž spíše je vyhledává.

8. — Ze školy Eckhartovy vyšli J i n d ř i c h S u s o ¹⁾ (Seuse) (1300—1366), J a n T a u l e r (1290—1361) a autor spisu „Eine deutsche Theologie“.

* * *

9. — T h e o s o f i c k ý r a c i o n a l i s m u s hlásal španělský lékař Raymund ze Sabunde († 1437). V knize své *Theologia naturalis seu liber*

¹⁾ A l. L a n g, Jindřich Suso, v Praze 1911. — T ý ž, „Úvod do německé mystiky“ v knize „Poutník Cherubinský“, v Praze 1909.

creaturarum, sepsané úplně v duchu Lullovy Ars magna, snažil se z přírody odůvodniti a rozumem pochopiti veškeren obsah učení křesťanského, nevyjímajíc ani tajemství. Těch prý by sice rozum nebyl vynalezl před zjevením, ale když zjevena byla, může je i rozum lidský dokázati. O pravdě dočteme se ve dvou knihách, v knize přírody a v Bibli. Obsah jejich jest týž. K pochopení první knihy přispívá rozum, k pochopení druhé víra.

Směsí mystiky, theosofie a pantheismu jest nauka Mikuláše z Kus. Jeho spisy De docta ignorantia a Apologia doctae ignorantiae značí již naprostý úpadek. Myšlenky jeho značí již přechod k nové době.

Ukazatel.

Číslice značí stranu.

- Abaelard** 4, 22, 23, 26--29, 32, 44, 81
Alanus ab Insulis 32--34
Albert Veliký 5, 44, 56--59
Albert Saský 83
Alexander z Alexandrie 51, 77
Alexander Haleský 43--45, 46, 48
Alfarabi 43
Algazel 43
Alkuin 18--19
Anselm z Canterbury 5, 19, 23--26, 45
Antonín Andreae 77
Apologetové 9
Aristoteles 39, 40, 42, 43, 44, 48, 57, 66, 69
Arnobius 12
Athanáš 12
Augustin 12--13, 17, 18, 19, 20, 24, 30, 42, 45, 47, 49, 51, 61, 62, 66, 67
Averroës 5, 43, 61
Avicbron 42, 43, 69
Baudinus 29
Basil 12
Beda Venerabilis 18
Bernard z Clairvaux 28, 30--31
Berengar z Toursu 21, 23
Biel Gabriel 84
Boëthius 18, 21
Bonaventura 45--52, 66, 67, 85
Bonagratia 78
Burleus 77
Buridan 83, 84
Cicero 60
Dante 47, 59
Damiani Petrus 22
Denifle 25
Dionys-Areopagita 80, 86
Dionys ze Chartreux 86
Dicta Candidi 19
disputační methoda scholastická 25
Duns Scot 50, 64--76, 78, 81
Durand de St. Pourçain 78
Eckhart 86--90
Erigena Jan Scotus 19--21
empirická methoda 67
ethický subjektivismus 28
Euklides 60
Fabian z Assyrie 10
fideismus 21
Filon 11
Frant. de Mayronis 77
Fredegisus 18--19
Gaunilo mnich 25
Gerson 85--87
gnosticismus 11
Gundissalinus Dominik 40--42, 55
Heloise 27
Hermias 10
Hilarius 12
Heirik z Auxerru 21
Hippolyt 11
Hrabanus Maurus 19
Hugo od sv. Viktora 18, 30, 31--32, 44
Hugo ze St. Cher 55
Ireneus 11
Isidor Sevillský 18
Jan ze Salisbury 32--33
Jan de la Rochele 45
Jan z Aegidia 55
Jan de la Rive 77

Jan de Bassoles 77
 Jan Dorpov 84
 Jeroným Pražský 83
 Jindřich de Gand 67
 Jindřich Hessenský 84
 Justin 10
 Klement Alexandrijský 9, 11
 Kassiodor 18
 Kant 67
 kriticismus Scotův 67
 Lactantius 12
 Lanfrank 22, 23
 Lang Alois 31, 90
 Lev XIII. 62
 Leibniz 67
 Lycetus z Brescie 77
 Luther Martin 84
 Marcus Minucius Felix 11
 Marsil d' Inghen 83
 Matouš ab Aquasparta 50—51
 Minges Parthenius 65, 68, 72, 73.
 Middleton 67
 Mikuláš z Kus 91
 Mikuláš de Lire 77
 Mikuláš z Oresme 84
 Mikuláš de Orbellis 77
 Michal z Césen 79
 Melanchthon 84
 Mojžíš Maimonides 43
 mystikové 29—33
 mystika křesťanská 29
 mystika pantheistická 29
 mystika theologická 29
 mystika sv. Bonaventury 50
 Nominalismus 22
 Occam Vilém 4, 78—82
 Omnebene *) magister 29
 ontologický důkaz a priori 25
 Origenes 12, 20
 Petr z Ailly 83, 84, 85
 Petr Lombardský 28—29, 32, 44, 46, 47, 57
 Petr Olivi 51
 Petr z Poitiersu 50
 Petr z Tarantaise 55
 Petr Aureolus 78
 Petrarca 13
 Peckham 51
 Pseudo-Augustinus 18
 Pseudo-Dionysius 20, 57, 60
 Pythagoras 60
 Racionalismus 21
 Raymond ze Sabunde 4, 90
 realismus 22
 Remigius z Auxerru 21
 Robert Gredhead 45, 52
 Robert z Melunu 29
 Roger Bacon 52—54, 66, 67
 Robert Kilwardby 55—56
 Roland z Cremony 55
 Roscellin z Compiègne 22, 27, 81
 Richard z Midletonu 51
 Richard od sv. Viktora 32, 85
 Ruysbroeck Jan 86
 Rehoř Naziánský 12, 20
 Rehoř Nyssejský 20
 Scotus Duns 50, 64, 73, 77 n.
 sedmero svobodných umění 18
 scholastiky pojem 17
 synthesa XIII. století 37—39
 Suso 31, 90
 Salamon Ibn Gebirol 70
 scholastický terminismus 77 až 79
 Štöckl 81
 Škola dominikánská 55
 Tatian 40
 Tertullian 12.
 theistický názor světový 24
 tritheismus 24
 Tomáš Akvinský 6, 44, 46, 50, 56, 59—64, 65, 67, 69, 70, 77
 Tomáš Kempenský 84
 Tauler Jan 90
 Universalia 28, 71
 universita v Alexandrii 11
 Vilém z Auvergne 42—43
 Vilém des Fontaines 67
 Vilém ze Champeaux 23, 27, 28
 Vilém z Melitonu 45
 Vilém z Lamarre 51
 Vilém Varo 66
 Vincenc z Beauvais 21
 Zeno z Eleje 60

*) Oprav na str. 29. místo: Omnebe.

Obsah.

Strana

Úvod	5
----------------	---

ODDÍL PRVNÍ.

Počátky filosofie křesťanské.

1. První doba křesťanské kultury. — 2. Apologetové ukazují na soulad mezi vědou a věrou. — 3. Fabián, Hermias, Minucius Felix. — 4. Gnosticismus. — 5. Klement Alexandrijský. — 6. Tertulián. — 7. Sv. Augustin. — 8. Poměr vědy a víry u sv. Augustina	9
---	---

ODDÍL DRUHÝ.

Scholastika.

1. První scholastikové. 1. Pojem scholastiky. — 2. Alkuin. — 3. Fredegisus. — 4. Hrabanus Maurus. — 5. Dicta Candidi	17
Hlava 2. Erigena. 1. Jan Skot Erigena. — 2. Řešení problému vědy a víry. — 3. Charakteristika systému Erigenova	19
Hlava 3. Racionalismus a fideismus. 1. Remigius z Auxerru. — 2. Berengar z Toursu. — 3. Petr Damianův. — 4. Lanfrank. — 5. Nominalismus Roscellinův	21
Hlava 4. Anselm z Canterbury. 1. Životopis sv. Anselma. — 2. Credo, ut intelligam. — 3. Theistický názor světový. — 4. Důkazy jsoucnosti Boží. — 5. Závěr	23
Hlava 5. Abaelard. 1. Sv. Anselm a Abaelard. — 2. Disputační metoda scholastická. — 3. Život a spisy Abaelardovy. — 4. Jeho názory filosoficko-theologické. — 5. Sv. Bernard z Clairvaux. — 6. Žáci Abaelardovi	26
Hlava 6. Mystikové. 1. Vývoj a pojem křesťanské mystiky. — 2. Sv. Bernard a jeho názory filosoficko-mystické. — 3. Hugo od sv. Viktora. — 4. Richard od sv. Viktora	29
Hlava 7. Alanus ab Insulis. 1. Jan Saliburský. — 2. Alanus ab Insulis. — 3. Jeho matematicko-deduktivní metoda. — 4. Charakteristika jeho filosofie	32

ODDÍL TŘETÍ.

Synthesa filosofická.

Hlava 1. Synthesa XIII. století	37
Hlava 2. Předchůdci. 1. Život a spisy Gundissalinovy. —	

2. Jeho názory metafysické. — 3. Psychologie Gundissalino- nova. — 4. Vilém z Auvergne. — 5. Jeho theologie. — 6. Problem poznání	40
Hlava 3. Alexander Haleský. 1. Význam Alexandra Haleského. — 2. Jeho methoda. — 3. Psychologie. — 4. Žáci Alexandrovi	43
Hlava 4. Sv. Bonaventura. 1. Život a spisy. — 2. Chara- kteristika jeho filosofie. — 3. Názory filosofické. — 4. My- stika Bonaventurova. — 5. Sv. Bonaventura a sv. Tomáš. — 6. Škola sv. Bonaventury	46
Hlava 5. Roger Bacon. 1. Život a spisy. — 2. Jeho zna- losti přírodovědecké. — 3. Jeho filosofie. — 4. Poznání mystické	52
Hlava 6. Škola dominikánská. 1. Charakteristika řádu sv. Dominika. — 2. Starší filosofové dominikánští. — 3. Robert Kilwardby	54
Hlava 7. Albert Veliký. 1. Život a spisy. — 2. Jeho zna- losti přírodovědné. — 3. Jeho filosofie. — 4. Poměr filoso- fie a theologie. — 5. Psychologické názory Alberta Veli- kého. — 6. Charakteristika Alberta Velikého	56
Hlava 8. Sv. Tomáš Akvinský. 1. Význam doktora an- dělského. — 2. Umělecká charakteristika filosoficko-my- stická. — 3. Sv. Augustin a sv. Tomáš. — 4. Filosofie sv. Tomáše. — 5. Poměr filosofie k theologii. — 6. Noetika a metafysika. — 7. Theologie a psychologie. — 8. Dějinný význam sv. Tomáše. — 9. Věda a víra v jeho systému. — 10. Filosofické poznání základů víry. — 11. Pravá filo- sophie neodporuje theologii	59
Hlava 9. Duns Scot. 1. Rehabilitace Duns Scotova. — 2. Život. — 3. Literární činnost. — 4. Duns Scot zakladate- lem nové školy františkánské. — 5. Jeho criticismus. — 6. Jeho názory o poměru vědy k víře. — 7. Názorů těch vysvětlení. Dvoji pravda. — 8. Učení o hmotě a formě. — 9. Universalia. — 10. Scotova noetika a psychologie. — 11. Nauka o duši lidské. — 12. Theodicea	64

ODDÍL ČTVRTÝ.

Scholastika XIV. a XV. století.

Hlava 1. Scholastický terminismus. 1. Škola Duns Scotova. — 2. Terminismus. — 3. Petr Aureolus. Durand ze St. Pourcain. — 4. Vilém Occam. — 5. Jeho spisy filo- sofické. — 6. Nauka terministická. — 7. Nominalismus a terminismus. — 8. Skepse. — 9. Psychologie Occamova. — 10. Vliv terminismu na vědecké snažení XIV. stol.	77
Hlava 2. Snahy mystické. 1. Vznik mysticismu. — 2. Petr z Ailly. — Jan Gerson. — 3. Mystika Gersonova. — 4. Jan Ruysbroeck a Dionys Chartreuský. — 5. Eckhart. — 6. Mystika Eckhartova. — 7. Jeho bludy. — 8. Škola Eck- hartova. — 9. Theosofický racionalismus Raymunda ze Sabunde	84
Ukazatel	93

- Svazek XXI.: Dra Rich. Špačka „Práce ve světle zjevení Božího“. Cena 80 h.
- Svazek XXII.: „Katolická filosofie dějin“. Napsal Louis Leroy, přel. Vojtěch Kameš. Cena 80 h.
- Svazek XXIII.: „Několik vynikajících katolických povah XIX. stol“. Napsal L. z Hammersteinů, přel. prof. Jan Kosina. K 2'30.
- Svazek XXIV.: Dra Jana Sýkory „Pravost, neporušenost, věrohodnost a příslušné vážnost knih novozákonních vůbec, evangelií pak zvlášť“. Cena K 1'60.
- Svazek XXV.: P. J. A. Krose: „Jak náboženské vyznání působí na mravnost“. Přeložil Dr. Karel Kašpar. Cena 1 K.
- Svazek XXVI.: Fr. Tom. Cármary „Náboženství a věda“. Odpověď na Draperovy Dějiny konfliktů mezi náboženstvím a vědou. Přel. A. Frecl. Cena K 4'80.
- Svazek XXVII.: „Výhodní církevní otázka a úkol Rakouska při jejím řešení“. Napsal prof. Dr. Alb. Ehrhard. Přeložil Dr. K. B. Kašpar. Cena 1 K.
- Svazek XXVIII.: „Víra katolická dokázaná a obhájená slovy a důvody nepřátel“. Napsal Jak. Bottau. Ve výběru z vlaš. podává ThC. J. Mergl. Cena K 2'50.
- Svazek XXIX.: Fr. Tischera: „Heřman hrabě Černín z Chudenic“. Cena K 3'50.
- Svazek XXX.: „O bolesti“. Napsal Msgr. Em. Bougaud, biskup lavalský. Přel. Ant. Melka. Cena 90 h.
- Svazek XXXI.: „Bedřich Nietzsche a jeho filosofie.“ Napsal Dr. Ant. Podlaha. Cena K 1'80.
- Svazek XXXII.: P. Vavř. Wintery „Odboj Broumovských“ 60 h.
- Svazek XXXIII.: Dra J. Kachníka „Dějiny filosofie“. Cena K 4'10.
- Svazek XXXIV.: Základní nauky církve katolické, jak je podává a proti moderním bludům sociálním hájí papež Lev XIII. Z projevů papežových sestavil Dr. Česlav M. Schneider. České vydání pořídil prof. Václav Müller. Cena K 4'70.
- Svazek XXXV.: Dra Jaroslava Sedláčka „Úvod do knih Starého Zákona“. Cena 5 K.
- Svazek XXXVI.: Prof. Dr. Al. Musila „Od stvoření do potopy.“ Cena 2 K.
- Svazek XXXVII.: „Animismus“. Napsal Dr. A. Borchert, přeložil Vojt. Vávra. (Cena 2 K 25 h.)
- Svazek XXXVIII.: Dr. Al. Soldáta „Bytová otázka dělnická“. Cena K 1'70.
- Svazek XXXIX.: Prof. Františka Vacka „Sociální dějiny české doby starší“, Cena 5 K 90 h.
- Svazek XL.: Dr. R. Špačka „Božství Ježíše Krista“. Apologeticko-dogmatická úvaha. Cena 1 K 30 hal.
- Svazek XLI.: Dr. Al. Soldáta „O jednotě a nerozlučnosti manželství“. Cena 2 K.
- Svazek XLII.: P. Fr. Žák: „O modlitbě prosebné.“ Cena 1 K.
- Svazek XLIII.: P. A. Špaldák T. J.: „Člověk a zvíře“. Sběrka klassických studií o antropomorfstickém pojmání života zvířat. S filosofickým úvodem „O duši zvířat“. K 1'60.
- Svazek XLIV.: Dr. J. Samsour: „Církevní dějiny obecné“. K 13'20.
- Svazek XLV.: P. Maryana Morawského „Večery u jezera Genevského“, přel. R. Korec. Cena 1 K 90 h.

- Svazek XLVI.:** „Spiritismus“. Napsal Dr. Alois Kudrnovský. Cena K 4'35.
- Svazek XLVII.:** „Biblické zprávy v různém světle.“ I. Kniha východu Hebreů z Egypta. Výklady Sedláčkova starozákonního semináře při theol. fakultě c. k. české univers. v Praze. K 2'20.
- Svazek XLVIII.:** „Antika a křesťanství“. Napsal František Po-bunek. Cena K 1'25.
- Svazek XLIX.:** Dra Fr. Grivce „Východní otázka církevní“. Ze slovinského přel. A. Jašek a F. Jemelka. Cena 65 hal.
- Svazek L.:** R. P. Badet: „Ježíš a ženy v evangeliu.“ Dle pátého vydání francouzského se svolením autorovým přeložil Fran-tišek Vaňous. Cena K 1'80.
- Svazek LI.:** Dra Jos. Bilczewského, arcibiskupa ve Lvově, „Eucha-ristie ve světle nejstarších památek literárních, ikonografi-ckých a epigrafických.“ S četnými obrazy. Z polského origi-nálu podává Dr. Josef Tumpach. Cena K 6'—.
- Svazek LII.:** Dra Frant. Kryštofka „Rozluka církve a státu ve Francii.“ Cena K 2'—.
- Svazek LIII.:** Dra Viléma Stanga „Socialismus a křesťanství.“ Z anglického přeložil Ferdinand Romportl. Cena K 1'70.
- Svazek LIV.:** Dr. V. Šandy „Starosemitské nápis.“ Cena K 2'50.
- Svazek LV.:** Časové otázky paedagogické. Napsal dr. Jos. Kachník. Cena 8 K.
- Svazek LVI.:** „Zpověď a Eucharistie.“ Napsal Em. Bougaud. Přel. A. Melka. K 1'80.
- Svazek LVII.:** „Apoštolové slovanští Konstantin-Cyril a Metho-děj“. Napsal Fr. Snopek. K 1'70.
- Svazek LVIII.:** „Rozluka církve a státu ve Spojených státech severoamerických, v Brailii, v Genevě a v Irsku“. Napsal Dr. Frant. Xav. Kryštofek. Cena K 1'20.
- Svazek LIX.:** „Ježíš Kristus jako božský Mesiáš a pravý Syn Boží dle synoptikův.“ Napsal Dr. Rich. Špaček. 1 K 50 h.
- Svazek LX.:** „O souboji“. Podává P. V. Smolík C. SS. R. Sešit 1.—4.
- Svazek LXI.:** „Věda a víra ve filosofii středního věku.“ Napsal Dr. Jos. Kratochvil. Cena 1 kor.
- Svazek LXII.:** „Theosofická společnost a její učení“. Napsal Dr. Jos. Čihák. (V tisku).

Na řadu přijdou: Dr. K. Statečného „Monismus“. — Jos. Kobosila „Dějiny vychovatelství“. — Dra V. Hazuky „Mojžíš a Hammurabi. Srovnávací studie starozákonní“. — Dra Fr. Gabryla „Noštika“. Z polského podává J. Snížek. — „Vznik soustav plane-tárních dle theorie Kant-Laplaceovy.“ Úryvek z knihy P. Karla Brauna T. J. „O kosmogonii“. Volně přeložil Cyr. Meth. Hercík. — „Umění víry“, napsal Aug. Nicolas, z francouzského podává Fr. Schroller. — P. Coconniera O. S. D. „Hypnotismus“, přeložil Josef Filipi. — „Výbor listů sv. Kateřiny Sienské“ podává Dr. K. Vrátný. — „Stručné dějiny křesťanského umění výtvarného se zvláštním zřetelem k zemím českým“ od Dra A. Podlahy (s hojnými obrazy). — „Ženská otázka“ od kan. Dra Fr. Reyla. — „Dějiny staršího písemnictví křesťanského“ s připojenou anthologií. — Aesthe-tika všeobecná i zvláštní. — Astronomie a mn. j.

Cyrillo-Methodějská knihtiskárna V. Kotrba v Praze.